Sélim ABOU, s.j. (1928-)

anthropologue, recteur émérite, Université Saint-Joseph, Beyrouth, Liban,
titulaire de la Chaire “Louis D. - Institut de France”
d'anthropologie interculturelle.

(2002)

L’IDENTITÉ CULTURELLE

suivi de

CULTURES ET DROITS DE L’HOMME

Un document produit en version numérique par Pierre Patenaude, bénévole,
Professeur de français à la retraite et écrivain, Chambord, Lac—St-Jean.
Courriel: pierre.patenaude@gmail.com
Page web dans Les Classiques des sciences sociales.

Dans le cadre de la bibliothèque numérique: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: http://bibliotheque.uqac.ca/

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des Classiques des sciences sociales, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Pierre Patenaude, bénévole,
professeur de français à la retraite et écrivain,
Courriel : pierre.patenaude@gmail.com

Sélim ABOU, s.j. (1928-)

L'IDENTITÉ CULTURELLE
suivi de
CULTURES ET DROITS DE L'HOMME

Beyrouth : Les Éditions Perrin et Les Presses de l'Université Saint-Joseph, 2002, 412 pp. Collection : Anthropologie.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 27 juillet 2012 de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : sabou@usj.edu.lb

Polices de caractères utilisée : Times New Roman 14 points.

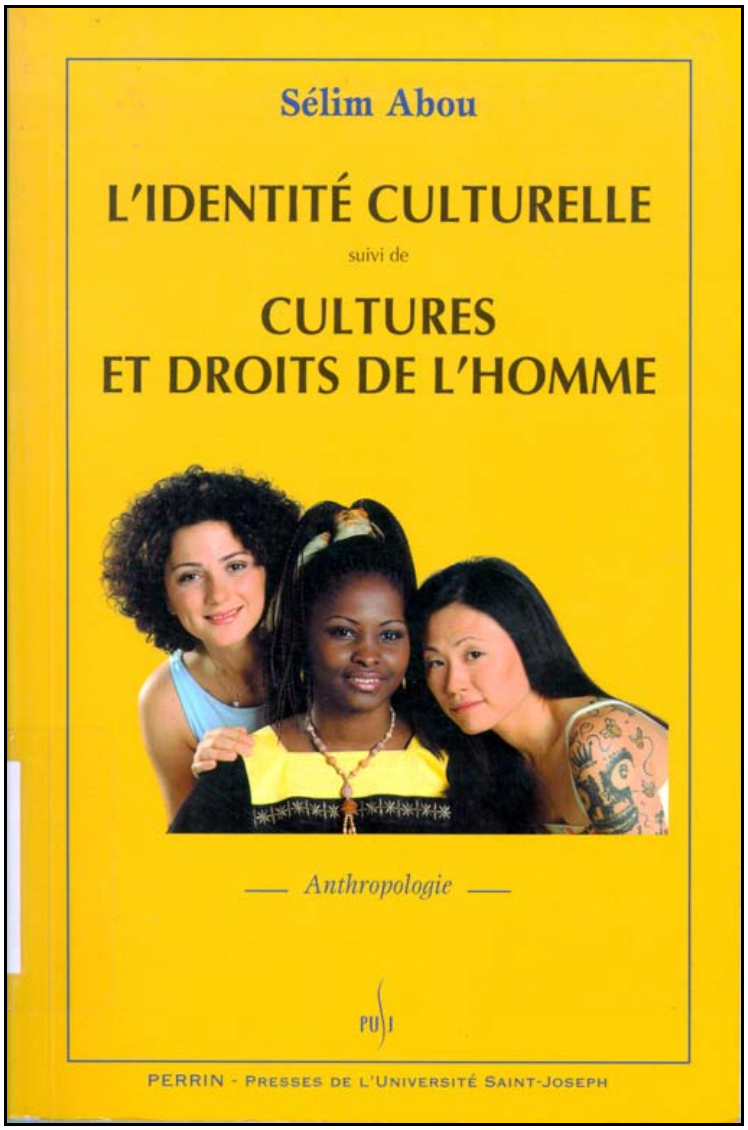
Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 12 janvier 2014 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, Québec.

Sélim ABOU, s.j. (1928-)

L'IDENTITÉ CULTURELLE
suivi de
CULTURES ET DROITS DE L'HOMME



Beyrouth : Les Éditions Perrin et Les Presses de l'Université Saint-Joseph, 2002, 412 pp. Collection : Anthropologie.

[2]

DU MÊME AUTEUR

Enquêtes sur les langues en usage au Liban
Beyrouth, collection « Recherches »,
Institut des Lettres Orientales 1961, T. XXI, 138 p.

Le Bilinguisme arabe-français au Liban
(Essai d'anthropologie culturelle)
Paris, Presses Universitaires de France 1962, 502 p.

Liban déraciné. Immigrés dans l'autre Amérique
Paris, collection « Terre Humaine »
Plon 1978, 664 p.

Béchir Gemayel ou l'esprit d'un peuple
Paris, Éditions Anthropos 1984, 461 p.

Retour au Paraná. Chronique de deux villages guaranis
Paris, « Pluriel-Intervention », Hachette 1993, 379 p.

La « République » jésuite des Guaranis
Paris, Perrin/Éditions Unesco 1995, 160 p.

[4]

L'identité culturelle

Anthropos, 1981, 1985
Hachette, 1995.

Cultures et droits de l'homme

Hachette, 1992.

[411]

Table des matières

Quatrième de couverture
Avertissement [5]

L'IDENTITÉ CULTURELLE
Relations interethniques et problèmes d'acculturation [7]

Avant-propos [11]

Première partie
Relations interethniques et problèmes d'acculturation [31]

Chapitre I. Identité ethnique et identité culturelle [33]

Culture et ethnicité [34]
Identité culturelle et conscience collective [39]
Identité culturelle et conscience individuelle [46]

Chapitre II. Typologie des situations d'acculturation [55]

Typologie des situations d'acculturation [58]

1. Les populations en contact [58]
2. Les cultures en contact [61]
3. Les enjeux de l'immigration [65]
4. Les types d'immigration [73]

Typologie des expériences d'acculturation [77]

1. Les processus psychologiques de l'acculturation [77]
2. Les tensions relatives à la perception [87]
3. Les tensions relatives à l'affectivité [95]

Chapitre III. Ethnopsychanalyse d'une acculturation [103]

Un document, une méthode [104]
Un modèle d'analyse [107]
Éléments du modèle [108]

1. La fusion familiale, stratégie de l'enracinement [108]
2. L'expression culturelle de l'Œdipe [110]
3. La transgression « orgiaque » et les vertus de la marginalité [112]
4. Apport culturel des immigrés [115]

Limites du modèle et du document [117]

Deuxième partie
Principes de politique ethno-linguistique [121]

Chapitre IV. Une langue française ou des langues françaises [123]

Unité et variations d'une langue [125]
Unité d'une langue à travers ses variations [129]
Pour une politique du français [132]

Chapitre V. Principes issus de la composition ethno-linguistique de la nation [141]

Principes issus de la composition ethno-linguistique de la nation [143]

1. Situations plurilingues nées de l'histoire des nationalismes [145]
2. Situations plurilingues nées de l'histoire des conquêtes [146]
3. Situations plurilingues nées de l'histoire de la colonisation [149]
4. Situations plurilingues nées de l'histoire de l'immigration [150]

Principes issus des rapports dynamiques entre nation et État [155]

1. Consensus ou conflit ? [156]
2. Le droit à la sécession [158]
3. Un modèle démocratique de planification linguistique [159]

Chapitre VI. Pour une politique linguistique mondiale [165]

Principe anthropologique [166]
Principe poétique [172]
Principe éthique [180]

Troisième partie
Idéologies et mythes de l'acculturation [185]

Chapitre VII. Mythe et pouvoir dans la société contemporaine [187]

- Typologie historique des mythes modernes [189]
- Typologie politique des mythes modernes [194]
- Manipulation des mythes par le pouvoir [201]

Chapitre VIII. Mythes de l'acculturation aux États-Unis et en Argentine] [211]

- États-Unis : « le creuset de Dieu » [214]
- Argentine : « Un messianisme à l'envers » [221]
- Deux formes de régression culturelle ? [228]

Chapitre IX. Mythe et réalité dans l'émigration [235]

- De la terre promise au paradis perdu [238]
- De l'espace vierge à la tour de Babel [253]
- Du temps sauvage à la fin des temps [265]

CULTURES ET DROITS DE L'HOMME
Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990 [273]

Introduction [275]

Chapitre I. Le « droit à la différence » et ses avatars [279]

- La généalogie du droit à la différence [280]
- La thématisation du droit à la différence [289]
- Les avatars du droit à la différence [297]

Chapitre II. L'« humanité de l'homme » paradoxes et contradictions [307]

- L'universalisme rationaliste [311]
- L'universalisme empirique [324]
- L'universalisme formaliste [335]

Chapitre III. Fondement et fonction des droits de l'homme [343]

- Les ambiguïtés du droit naturel [346]
- Les leçons de la Révolution française [357]
- Fondement et fonction des droits de l'homme [369]

Chapitre IV. Droits de l'homme et relativité des cultures [377]

Droits de l'homme et droit à la différence [383]
Droits de l'homme et processus d'acculturation [390]
Droits de l'homme et sciences humaines [403]

L'IDENTITÉ CULTURELLE
suivi de
CULTURES ET DROITS DE L'HOMME

QUATRIÈME DE COUVERTURE

Retour à la table des matières

Au moment où la mondialisation fait craindre le pire pour la diversité des cultures, ce livre, qui comporte deux ouvrages devenus classiques, apporte les instruments pour la réflexion sous deux angles complémentaires, celui de l'anthropologie sociale et culturelle et celui de l'anthropologie philosophique.

L'Identité culturelle rend compte, dans cette quatrième édition, des débats qui entourent identité ethnique et identité culturelle, contacts des cultures et acculturation, idéologies et politiques de l'acculturation.

Cultures et droits de l'homme, conférences prononcées en 1990 au Collège de France, confronte relativité des cultures et universalité des droits de l'homme, renvoie dos-à-dos relativisme radical et fausses figures de l'universalisme et définit la fonction régulatrice que le droit naturel et les droits de l'homme sont censés exercer sur les droits positifs qui régissent les diverses sociétés et les cultures qui les caractérisent.

Deux lectures précieuses pour analyser en toute connaissance de cause les phénomènes interculturels tels qu'ils se présentent aujourd'hui en évitant les idéologies simplificatrices.

Selim Abou est né en 1928. En 1946, il entre chez les jésuites. Docteur ès lettres en 1961, Doyen de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth de 1977 à 1992, Recteur de l'Université Saint-Joseph depuis 1995. Selim Abou est philosophe et anthropologue. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont : Liban déraciné. Immigrés dans l'autre Amérique ; Retour au Paraná. Chronique de deux villages guaranis ; La République jésuite des guaranis (1609-1768) et son héritage.

[5]

L'IDENTITÉ CULTURELLE
suivi de
CULTURES ET DROITS DE L'HOMME

AVERTISSEMENT

Retour à la table des matières

Les deux ouvrages réunis dans ce livre traitent les mêmes problèmes dans deux perspectives complémentaires : celle de l'anthropologie sociale et culturelle, celle de l'anthropologie philosophique.

Plus de vingt ans séparent la première édition de L'Identité culturelle de cette quatrième édition revue et corrigée ; vingt ans de recherches et de débats – menés par l'auteur au cours de ses voyages dans les deux Amériques, en Europe, en Afrique et au Proche-Orient – sur les sujets traités dans cet ouvrage : l'identité ethnique, racine de l'identité culturelle qui la déborde de toutes parts les contacts de cultures et les problèmes d'acculturation les idéologies et les politiques de l'acculturation. L'actualité politique elle-même n'a cessé d'apporter des lumières nouvelles sur le sens des revendications ethno-culturelles dans un monde où la diversité culturelle paraît menacée par le processus de mondialisation et l'idéologie de l'uniformisation qui l'accompagne.

Cultures et droits de l'homme, cours donné au Collège de France en mai 1990, traduit en allemand et en italien, s'interroge sur le paradoxe de la relativité des cultures et l'universalité du droit naturel et des droits de l'homme qui l'explicitent aujourd'hui. Renvoyant dos à dos les théories du relativisme radical et les fausses figures de l'universa-

lisme, [6] l'auteur tente de définir la fonction régulatrice que le droit naturel et les droits de l'homme sont censés exercer sur les droits positifs qui régissent les diverses sociétés et les cultures qui les caractérisent.

Écrits dans une perspective pluridisciplinaire, les deux ouvrages qui composent ce livre sont destinés à mettre entre les mains des chercheurs, des étudiants et des décideurs en matière de politique culturelle, des instruments d'analyse conceptuelle qui leur permettent de résister aux sollicitations des idéologies simplificatrices et d'étudier avec sérénité les phénomènes interculturels, induits ou renforcés par la mondialisation, en cours dans leur pays, leur région et le monde.

S.A.

[7]

L'identité culturelle

Relations interethniques et problèmes d'acculturation

Édition revue et corrigée

Librairie académique Perrin
Presses de l'Université Saint-Joseph

Retour à la table des matières

[8]

[9]

À la mémoire de Roger Bastide

[10]

[11]

L'IDENTITÉ CULTURELLE

AVANT-PROPOS

Retour à la table des matières

Pour aborder correctement le phénomène des relations interethniques et les problèmes d'acculturation qui en découlent, il convient de réviser préalablement le procès tapageur que, depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, sociologues et anthropologues, historiens et politologues mènent sans répit contre l'ethnocentrisme. Il ne s'agit pas, cela va sans dire, de réhabiliter les attitudes culturelles erronées que la critique de l'ethnocentrisme manifeste et accuse, mais de dévoiler celles, encore plus graves, que, souvent à son insu, elle occulte et justifie. La générosité qui inspire ce type de discours n'est pas en cause. Mais rares sont les penseurs chez qui cette générosité s'accompagne de la lucidité nécessaire pour l'empêcher de sombrer dans les confusions intellectuelles et affectives inhérentes aux prises de position idéologiques, qu'elles se situent à droite ou à gauche, si tant est que ces étiquettes recouvrent encore des phénomènes clairs et distincts. Quand le procès de l'ethnocentrisme est instruit par un Claude Lévi-Strauss ou un Roger Bastide, on ne peut que souscrire à l'acte d'accusation [1]. Quand s'en emparent les [12] idéologues de toutes catégo-

[1] Il reste qu'il existe un abîme entre l'attitude de Bastide qui condamne clairement l'ethnocentrisme et reconnaît les vertus de l'acculturation et celle de Lévi-Strauss qui tend à ne souligner que les échecs de l'acculturation (dé-

ries – ethnologues ou politologues en mal de réputation, professeurs en quête de slogans mobilisateurs, journalistes à l'affût du sensationnel – alors on ne sait plus qui parle de quoi et l'on éprouve l'urgence de démonter les rouages de ce type de discours : la psychologie collective qu'il suppose, la maxime démagogique qu'il propose, la conclusion négative qu'il impose.

Descendu dans la rue, le procès de l'ethnocentrisme exploite, jusqu'à le porter au degré d'un véritable complexe collectif, le vague sentiment de culpabilité, de soi naturel, qui a suivi, dans la conscience européenne, la deuxième guerre mondiale avec ses horreurs (camps de concentration, bombe atomique), puis l'ère de la décolonisation avec ses drames (guerres de libération et déplacement des populations européennes). Autrement, on comprendrait mal que tant d'Européens, rongés par la seule idée qu'ils ont été des colonisateurs, deviennent incapables de discerner et de reconnaître les apports positifs de leurs pays respectifs aux peuples colonisés. Leur pathos – l'angoisse et le discours qui l'exprime – devient particulièrement navrant lorsque, se situant au plan de l'éducation, ils s'accusent d'avoir commis un ethnocide linguistique et culturel, alors que, en promouvant la connaissance de la langue et de la culture européennes, ils ont ouvert aux peuples colonisés l'accès à la communication internationale et au mouvement de l'histoire contemporaine, tout en leur fournissant les moyens d'enrichir et de développer leur propre héritage ethno-linguistique. Les maladresses, les erreurs, voire les injustices commises en ce domaine, ne suffisent pas à infirmer [13] un bilan qui demeure essentiellement positif. Mais l'idée prévaut que les conflits qui naissent inévitablement de la rencontre des cultures sont un mal absolu, alors qu'en réalité il n'y a pas de croissance sans conflits, pas de croissance qui ne soit la résolution de ces conflits.

À ce stade apparaissent les motivations cachées qui sous-tendent le plus souvent le procès contre l'ethnocentrisme. En référant certaines différences culturelles à des différences de constitution psychique et en expliquant curieusement les unes par les autres, les anthropologues

---

culturation, ethnocide) et justifie, chez les peuples du tiers monde, l'ethnocentrisme qu'il avait antérieurement condamné chez les Occidentaux. À ses yeux, l'ethnocentrisme pratiqué par ces peuples a la légitimité d'une stratégie d'autodéfense contre la menace que l'acculturation occidentale fait peser sur l'intégrité de leur identité ethno-culturelle.

américains, comme l'ont noté leurs critiques les plus avisés, cherchaient, plus ou moins inconsciemment, à fonder en nature la supériorité de leur civilisation [2]. En absolutisant les différences culturelles, les intellectuels occidentaux d'aujourd'hui visent, non moins inconsciemment, à venger leur civilisation bafouée. Les signifiants sont opposés : d'un côté un nationalisme satisfait savourant son triomphe, [14] de l'autre un nationalisme frustré désireux d'oublier ses échecs. Mais le signifié est identique : « que les autres restent ce qu'ils sont, et nous ce que nous sommes ». La différence se traduit par l'indifférence. Et si l'Occident doit traiter avec les autres peuples, ce ne sera plus que dans la mesure stricte de ses propres nécessités économiques.

Quand le respect déclaré des différences culturelles se traduit par l'indifférence à l'égard des autres cultures, il trahit une nouvelle forme d'ethnocentrisme, marquée non plus par le sentiment de supériorité,

---

[2] Voici deux textes caractéristiques. Le premier est de Geza ROHEIM, Psychanalyse et Anthropologie, Paris, Gallimard 1967, p. 416 : « Embarrassé de son propre (Œdipe, l'anthropologue scotomise les preuves évidentes de ce complexe, même lorsque sa formation devrait l'avoir rendu capable de les percevoir. Ce refoulement du complexe d'Œdipe est renforcé par une autre tendance préconsciente, qui est le nationalisme. L'idée que les nations sont complètement différentes les unes des autres, et que le rôle de l'anthropologie est simplement de découvrir ces différences, est une manifestation de nationalisme à peine dissimulée. Elle constitue la contre-partie démocratique de la doctrine raciale des Nazis ou de la théorie communiste des classes sociales. Je n'ignore pas que les champions de l'étude des différences sont remplis de bonnes intentions et que, consciemment, ils sont partisans de la fraternité humaine. Le slogan de la "relativité culturelle" est même conçu dans cet esprit. Mais je suis psychanalyste. Je sais que toutes les attitudes humaines résultent d'un compromis entre deux courants opposés, et je sais le sens d'une formation réactionnelle : "vous êtes complètement différents de moi, mais je vous pardonne", tel est ici le sens. Si elle se soumet à l'une des plus anciennes tendances de l'humanité, celle de diviser les hommes en "nous" et les "autres", l'anthropologie risque d'aboutir à une impasse ».

Le deuxième texte est de Dan SPERBER, « Le structuralisme en anthropologie », in Qu'est-ce que le structuralisme ?, Paris, Seuil 1968, p. 232 : « La société qui a produit les anthropologues était intéressée à montrer que cette diversité (culturelle) tient à une altérité qui sépare d'abord l'homme "sauvage" ou "primitif" de l'homme "civilisé" ou "moderne". Les meilleurs ethnologues, un peu las du rôle qu'on voulait leur faire jouer, et payés pour savoir qu'il n'y a pas deux humanités, avaient le choix entre affirmer qu'il y en a beaucoup plus que deux ou bien qu'il n'y en a qu'une seule ».

mais simplement par le mépris. La chose devient manifeste lorsque l'Occidental présent dans une ancienne colonie, au titre de la coopération technique et culturelle, prétend apprendre aux autochtones à se libérer de ce qui leur reste de l'apport linguistique et culturel de son propre pays. Ici l'indifférence a sans doute passé dans son contraire, le zèle intempestif, mais c'est pour creuser la différence et augmenter les chances du mépris, que l'activiste concerné soit conscient de telles conséquences ou non. Cette attitude ethnocentrique au second degré est plus pernicieuse que celle d'autrefois. Celle-ci était naïve, dictée par le sentiment immédiat de la supériorité de fait de la civilisation occidentale, dans un contexte historique donné, et la conviction que l'Occident, parce qu'il avait quelque chose à apporter aux autres peuples, avait le droit de les conquérir et de les englober dans son espace culturel. L'attitude ethnocentrique [15] d'aujourd'hui, quelle que soit la générosité subjective mais fourvoyée dont elle s'accompagne, est perverse parce qu'elle surgit de ce fond psychologique trouble et malsain où le dépit de la dépossession, le sentiment d'échec et les relents de culpabilité se conjuguent de manière inextricable et échappent de plusieurs manières au contrôle de la raison [3].

Notre réquisitoire serait injuste s'il ne tenait pas compte d'une catégorie importante d'Occidentaux qui, loin d'établir cette fausse équivalence entre la relativité des cultures et leur prétendue incommunicabilité, loin de traduire le respect des autres cultures par l'indifférence à leur égard, sont au contraire pénétrés du sens de leur responsabilité vis-à-vis d'elles et s'engagent positivement à les servir sur place, dans un domaine ou un autre. Cette attitude, fréquente dans les milieux chrétiens, n'échappe pas pour autant aux préjugés répandus par le type d'idéologie que nous venons de situer : elle en présente simplement une autre interprétation. Le refus des conflits et l'illusion que la croissance de la personnalité individuelle et collective peut en faire l'économie, la conviction, confuse mais ferme, que toute aide aux peuples du tiers monde doit prendre la figure d'un acte de réparation ou d'un sacrifice expiratoire, l'idée vague que la civilisation occidentale est une sorte de privilège de classe qu'il convient au moins de dissimuler,

---

[3] Une formule heureuse, à cet égard, est celle de L. F. HOFFMANN qui parle de « ce tiers monde que les deux blocs industrialisés considèrent avec un mélange de mépris, de remords et d'inquiétude » (Le Nègre romantique, Paris, Payot 1973, p. 9).

sinon même de rejeter, tels sont les traits typiques de cette nouvelle attitude. On lui a récemment donné ses lettres de créance théoriques en substituant au concept d'acculturation, qui n'a pourtant pas encore épuisé sa vertu explicative, celui d'inculturation, calqué sur le concept théologique d'incarnation : tirer un trait sur sa propre culture, [16] l'oublier ou la refouler sans pitié, pour incarner le message - de quelque ordre qu'il soit – dans la culture du peuple destinataire. Il serait aussi long que fastidieux de dévoiler ici l'étendue des confusions que ce procédé de création conceptuelle par analogie entraîne nécessairement. Pour nous en tenir au point de vue pratique, il est clair que prétendre refouler son origine, son histoire, sa culture pour intérioriser d'emblée le monde de l'autre, est le moyen le plus sûr de s'exposer aux dissociations psychiques qui caractérisent les maladies mentales.

La relativité des cultures implique leur confrontation et leur coopération. Confrontation et coopération sont, pour chacune d'elles, la double condition de sa survie et de son développement. C'est là une constante historique qui a force de loi. Elle définit, pour les cultures qui constituent la civilisation occidentale, une responsabilité particulière d'autant plus délicate que les peuples qui, aujourd'hui, se révoltent contre cette civilisation, ne cessent d'en convoiter les acquisitions. Ils voudraient pouvoir en assimiler les réalisations à partir de leur propre contexte culturel. Roger Bastide, que nous citions au début de cet avant-propos, a clairement énoncé les principes qui doivent régir les contacts de cultures, si l'on veut que ceux-ci se soldent par un enrichissement des identités culturelles correspondantes et non par leur anéantissement. Il est inutile de rappeler ces principes et les attitudes ethnocentriques susceptibles de les mettre en échec. Il n'est que de revenir aux textes fondamentaux d'un Bastide et de les méditer sans passion. Mais confondre l'ethnocentrisme avec l'inévitable enracinement d'un individu ou d'un groupe dans sa culture d'origine, relève objectivement de la supercherie intellectuelle. On ne peut s'ouvrir aux autres qu'à partir de ce qu'on est et même si, en cours de route, on change d'identité culturelle, ce ne sera que moyennant un processus lent et progressif à partir de l'identité originelle, [17] qui y laisse d'ailleurs sa marque. De plus l'identité nouvelle devient nécessairement un point de départ pour de nouvelles ouvertures à d'autres cultures. Prendre conscience de ces vérités, dont l'évidence a été obscurcie par tant de sophismes, est la condition nécessaire pour saisir, avec

l'indispensable sérénité qui caractérise la démarche scientifique, les problèmes inhérents aux relations interethniques et aux processus d'acculturation.

*
* *

Si le phénomène interethnique est, depuis quelque temps, en passe de devenir un des thèmes privilégiés des sciences humaines, non seulement aux États-Unis mais aussi en Europe, c'est en raison de la résurgence multiforme de l'ethnicité et de l'importance grandissante que prend la référence à l'identité ethnique. Si ce phénomène n'existait que dans les pays dits du tiers monde, il n'attirerait probablement l'attention de personne, étant donné que les mouvements nationalitaires y suivent un processus formellement analogue à celui qui, il y a un siècle, a marqué, en Europe, l'essor des nationalismes. Dans des cadres étatiques hérités de la colonisation, ce qui se joue le plus souvent, ce sont des luttes de prestige dans lesquelles la nationalité ou l'ethnie la plus forte tente de s'imposer aux autres et de s'identifier à la nation. Malgré toutes les réfutations dont sa théorie a fait l'objet, Hegel avait raison de prévoir que les peuples de l'Afrique et de l'Asie seraient condamnés à passer par les étapes historiques traversées par l'Europe. Sans doute les modalités ne sont-elles pas les mêmes et cela est loin d'être sans importance, mais les « moments » historiques sont formellement identiques. Toutefois, il n'y a, dans une telle répétition, aucune nécessité logique a priori qui régente l'histoire, mais seulement un effet de l'imitation et de la difficulté apparemment [18] insurmontable, pour les peuples en voie de développement, à faire prévaloir des modèles nouveaux.

Ce qui pose problème, ce n'est donc pas le réveil des ethnies dans nombre de pays du tiers monde où le rapport entre l'État et la nation, juridiquement établi, demeure, dans la réalité, politiquement instable et incertain. C'est la résurgence de l'ethnicité dans les sociétés industrielles avancées, où l'État était censé avoir intégré, selon des formules juridiques adaptées, les populations vivant sur son territoire en une nation cohérente régie par un pouvoir rationnellement organisé. Sans doute les contextes politiques et anthropologiques ne sont-ils pas iden-

tiques et, dans une première approche, la résurgence des ethnies ne semble pas receler la même signification aux États-Unis, en Russie et dans les pays d'Europe occidentale. Qui plus est, au sein même du monde occidental, il n'y a pas, à première vue, de commune mesure entre les mouvements autonomistes européens qui se réclament d'une identité ethnique mal définie et le phénomène massif de retour à l'ethnicité qui ébranle les structures de la nation américaine depuis deux décennies. Et cependant, en ultime instance, tous ces mouvements ont ceci de commun qu'ils dénoncent, par leur existence même, une faille profonde dans le processus intégratif qui émane de l'État technocratique. Ce n'est pas seulement par opportunisme politique que la gauche européenne soutient aujourd'hui le réveil des ethnies, que Engels, en 1848, traitait de « déchets de peuples », encore que la part de l'opportunisme soit loin d'être négligeable. C'est que ce réveil, du point de vue de l'organisation sociale, a valeur de symptôme : il accuse un malaise socio-culturel que les États constatent sans savoir le résoudre.

Cela explique l'attitude ambiguë, voire contradictoire, des gouvernements du monde industrialisé devant le phénomène nouveau. En Russie, la résistance des particularismes [19] ethniques inquiète l'État, même s'il se réclame par ailleurs d'une constitution respectueuse des droits des nationalités. Aux États-Unis, la redécouverte de l'ethnicité déconcerte les gouvernements et les sociologues, en dépit de l'idéologie officielle favorable au pluralisme culturel. Les États d'Europe occidentale, eux, poursuivent une double fin : d'une part, ils cherchent un difficile équilibre entre une politique de régionalisation propre à satisfaire les revendications autonomistes modérées et une politique d'intégration nationale qui demeure l'objectif principal ; d'autre part, ils élaborent des réglementations subtiles qui, tout en évitant d'offenser ouvertement l'esprit démocratique libéral, visent à diminuer le nombre des travailleurs étrangers résidant sur le territoire. Hautement significatif enfin de cette peur de l'Autre, dont on s'affirme prêt à reconnaître la différence, est l'accueil tardif et réticent réserve par les gouvernements du monde libre aux réfugies vietnamiens qui ont abandonné leur terre, leur maison et leurs biens pour retrouver la liberté assassinée dans leur pays. Tout se passe comme si les gouvernements éprouvaient, vis-à-vis de la différence ethno-culturelle, un sentiment ambigu de peur et de fascination.

Ce sentiment est proche de celui qu'inspire le phénomène du « sacre » parce qu'il fait référence à des forces obscures qui dépassent la raison positiviste. C'est que, aux yeux de l'État technocratique, la résurgence de l'ethnicité apparait précisément comme l'irruption de forces irrationnelles que l'on croyait à jamais domptées et qui mettent en danger le type de rationalité qui préside à l'organisation sociale : la résurgence de l'identité ethnique met en péril l'intégrité de l'identité nationale. Et pourtant aucun État réellement démocratique n'ose traiter les revendications ethniques par le mépris. Tout se passe au contraire comme si les gouvernements percevaient, dans cette irruption de l'irrationnel, une réaction légitime contre une raison technicienne trop [20] étroite et l'expression irrépressible d'aspirations profondes que la société planifiée a condamnées au refoulement. Si, dans l'ex-Union soviétique, l'État compensait par la censure et la répression le rêve déçu de voir le pluralisme ethno-culturel véhiculer une idéologie nationale uniforme susceptible de répondre à toutes les aspirations de l'homme, aux États-Unis l'idéologie officielle du pluralisme culturel semble impliquer l'abandon aux ethnies des opérations culturelles médiatrices capables de répondre à certaines aspirations fondamentales que la société globale comme telle a acculées au refoulement. Ces aspirations s'enracinent toutes dans le besoin le plus constitutif de la personne humaine : celui de la reconnaissance. Il faut donc croire que le retour à l'ethnicité, loin d'être une régression de type pathologique, se pose comme un repli stratégique permettant aux individus de retrouver, dans la communauté ethnique, la reconnaissance que la société nationale étatique, telle qu'elle conçoit ses tâches depuis la deuxième moitié du XX^{e} siècle, ne peut plus leur fournir.

Il importe de caractériser ici brièvement le processus de reconnaissance. Il se situe au carrefour de ces trois puissances du symbolique que sont le désir, le pouvoir et le langage. Le désir, dans son dynamisme négatif de manque-à-être, est identiquement le besoin de reconnaissance, puisqu'il est désir du désir de l'autre. Le pouvoir, dans la dialectique de l'appropriation et du don qui le caractérise, est le moyen de se proposer, voire de s'imposer à la reconnaissance de l'autre. Le langage est ce qui exprime la visée du désir et du pouvoir et assigne à la reconnaissance sa finalité dernière : celle d'être, à tout moment de l'existence et même au terme de celle-ci, un triomphe de la vie sur la mort, du sens sur le non-sens. Créatrices de cultures, ces

puissances du symbolique sont en même temps médiatisées par la culture, si bien que le succès ou l'échec relatif de leurs opérations, à un moment donné de l'histoire, est [21] en grande partie fonction de l'état de cette culture. Lorsque la société constitue une véritable communauté nationale fournissant à chaque citoyen la possibilité de s'enraciner dans une histoire signifiante et lui assurant, à travers des communautés régionales et locales diverses, des liens de solidarité susceptibles à la fois de le protéger et de le valoriser ; lorsque cette société sécrète une culture pluridimensionnelle capable de conférer un sens humain aux phénomènes primordiaux de la sexualité et de la mort, qui sont à l'origine et au terme de la vie, alors l'individu a l'assurance d'être pleinement reconnu, c'est-à-dire accepté, estimé, adopté, en un mot appelé par son nom durant son existence terrestre et au-delà d'elle. Mais c'est précisément cette capacité culturelle qui tend à disparaître dans les États de la société industrielle avancée, à l'Ouest comme à l'Est.

En effet, gérée dans une perspective essentiellement économique par les trusts et les multinationales, puissances anonymes et en partie occultes qui ne peuvent qu'éroder, dans la conscience des citoyens, l'idée de la nation et son intégrité ; gouvernée, comme une superentreprise, par des technocrates dont le souci principal est d'assurer le bon fonctionnement de ses mécanismes, la société industrielle avancée condamne à l'inefficacité les formes traditionnelles de solidarité qui s'exprimaient à travers les communautés régionales et locales et leur substitue des rapports de pure fonctionnalité, applicables dans les mêmes termes à tous les sujets. Elle tend aussi à subordonner les divers aspects de la culture aux modèles de comportement et de pensée relatifs à la productivité et à la consommation. Dans une telle société, le pouvoir, sous quelque forme qu'il se présente, montre un visage qui se veut rationnel mais que, dans le langage courant, on qualifiera d'abstrait, ou même d'inhumain. Il ne permet pas l'expression libre du désir, ni même à la limite, l'émergence d'un langage proprement humain. Il ne sert plus à affirmer le sens (de l'homme), il [22] reproduit le non-sens (des choses). En tant que production de cette société, les sciences humaines finissent par en refléter la platitude. Le triomphe du structuro-fonctionnalisme suffit à illustrer le phénomène. La sociologie se soucie du bon fonctionnement des structures sociales, la psychanalyse de celui des structures psychiques, la linguistique de celui

des structures de la langue, mais la finalité du fonctionnement est en général oblitérée, ou du moins mise entre parenthèses comme ne pouvant pas faire l'objet d'une présentation « scientifique ». Comment en serait-il autrement, puisque l'histoire, plan de lecture de la finalité et du sens, est elle-même traitée comme un système formel de transformation des structures régi par une nécessité de type mécanique ? Seul le repérage des dysfonctions peut encore, en principe du moins, alerter l'esprit et le pousser à s'interroger avec inquiétude sur l'ordre socio-culturel régnant.

À cet univers anonyme en voie de formation, la population, elle, réagit par une sorte d'instinct de conservation, en cherchant des formules de remplacement susceptibles de lui restituer des liens de solidarité organiques et des médiations culturelles efficaces. En Europe occidentale, où les entreprises intellectuelles de démystification ou de dénigrement des valeurs traditionnelles, qui accompagnent le développement de l'idée d'Europe, n'ont pas encore réussi à saper la conscience nationale et la référence spontanée à l'histoire, la société se révèle perméable à l'invention de nouvelles formes de vie communautaire – familiales, politiques, religieuses, économiques, culturelles – capables en principe de redonner vie et sens à l'existence collective et individuelle, même si, à première vue, elles paraissent marginales et parfois même utopiques. Marginalité et utopie semblent dotées ici d'une vertu symbolique opérante, et c'est peut-être pourquoi le recours à la communauté ethnique demeure sporadique et, dans plus d'un cas, quelque peu artificiel.

[23]

Il n'en allait pas de même dans l'ex-Union soviétique, où les entités ethniques étaient le seul refuge contre l'anonymat dépersonnalisant de la société. Cependant dans cette ancienne super-puissance, l'ethnicité elle-même n'offrait qu'une résistance passive et ne pouvait développer librement des opérations culturelles qui confèrent un sens autre que celui dicté par l'idéologie officielle et de plus en plus senti par la population comme un non-sens. Le pouvoir n'engendrait plus que la mort. La mort frappait le désir, comme le révèlent certains documents sur l'étendue des perturbations sexuelles dans l'Union ; elle frappait également le langage, comme l'attestait l'évasion muette dans l'alcoolisme, devenu une véritable pathologie nationale. Mais, depuis que l'étau s'est desserré, en Russie même, l'ethnicité est devenue l'argu-

ment principal des revendications indépendantistes ou des affrontements armés. Un phénomène analogue se développe depuis quelques décennies aux États-Unis. Les recherches de nouvelles formes de vie communautaire où désir et langage trouvent leur libre expression et leur sens dernier, tendent à s'abîmer dans une marginalité stérile. Les communautés écologiques, les communautés sexuelles, les sectes mystiques surgissent et meurent sans effet apparent sur les structures de la société. À la platitude oppressante du réel, elles opposent une incarnation éphémère de l'imaginaire, sans que cet écart ait réussi, jusqu'à présent, à être le lieu d'une nouvelle activité symbolisante. Il ne reste plus, dès lors, que le recours aux entités ethniques qui, dans cette société d'immigrants, ont encore une consistance réelle. Si le pouvoir, qui est d'ordre politique et économique, continue à s'exercer dans la société, le désir et le langage, qui sont d'ordre culturel, tendent à se réfugier dans le cadre des ethnies, sans que l'on sache encore si ce retour à l'ethnicité prélude à de nouvelles synthèses au niveau de la société nationale étatique elle-même ou si, au contraire, il annonce une scission grave [24] entre le processus d'intégration, qui concerne le pouvoir, et le processus d'acculturation, qui a trait au désir et au langage.

Mais la résurgence des ethnies dans les sociétés industrielles avancées n'est qu'un cas particulier du phénomène de l'ethnicité. Si nous l'avons souligné, c'est parce que, en raison du malaise de civilisation qu'il dénonce, il attire de plus en plus l'attention des spécialistes sur le phénomène dans sa généralité. Or celui-ci offre une infinité de facettes qu'il importe de catégoriser, si l'on veut saisir, dans leurs caractéristiques différentielles, les processus d'acculturation qui régissent les relations interethniques dans le cadre des États constitués. Qu'il s'agisse des sociétés hautement développées ou des sociétés en vole de développement, il existe d'une part toute une gamme de situations pluriethniques où la résurgence des identités ethniques face au processus d'intégration nationale mis en œuvre par l'État épouse des significations diverses, voire opposées et, d'autre part, toute une variété de situations où les identités ethniques tendent au contraire à se résoudre dans l'identité nationale, selon des modalités fort différentes. Dans un cas comme dans l'autre, les processus d'acculturation et la manière dont ils sont vécus, sont en grande partie fonction de l'histoire qui a présidé à la formation de la situation pluriethnique concernée. Tenter

de saisir, dans leurs différences et leurs ressemblances, certains aspects majeurs du phénomène des relations interethniques et des problèmes d'acculturation qu'il détermine, telle est l'ambition de cet ouvrage.

*
* *

L'Identité culturelle rassemble, en y apportant les modifications exigées par la nouvelle présentation, des textes qui ont fait l'objet de communications prononcées dans [25] des congrès et des colloques internationaux ou ont paru, sous forme d'articles, dans diverses revues, en France, au Canada et au Liban [4]. Ils envisagent le phénomène des

---

[4] Chapitre 1 : communication présentée à la 7e Biennale de la langue française (Moncton, Canada, 23-31 août 1977) et publiée sous le titre « Qu'est ce que l'identité culturelle », in : Fédération du français universel, Langue française et identité culturelle. Moncton 1977, Dakar-Abidjan, Les nouvelles éditions africaines 1979, p. 31-42.
Chapitre 2 : extraits d'un article publié sous le titre « Relations interethniques et problèmes d'acculturation » in : CIRB (Centre International de Recherche sur le Bilinguisme), Québec, Publication B-56, 1975 ; et d'un chapitre intitulé : « L'insertion des immigrés. Approche conceptuelle », in Ida Simon Barush et Pierre-jean Simon (dir.), Les étrangers dans la ville, Paris, coll. « Le regard des sciences sociales », L'Harmattan 1990.
Chapitre 3 : article publié sous le titre « Analyse d'une acculturation », in Études (Paris), octobre 1978, p. 363-374.
Chapitre 4 : communication présentée à la 8e Biennale de la langue française, (Jersey, 19-27 janvier 1980).
Chapitre 5 : communication présentée au colloque sur « L'État et la planification linguistique », organisé par l'Office de la langue française du Gouvernement du Québec, à Montréal du 23 au 25 octobre 1978. Publiée in : André Martin (dir.), L'État et la planification linguistique, Éditeur officiel du Québec, t. I., p. 153-174.
Chapitre 6 : in Jean-Guy Savard et Lorne Laforge (dir.), Actes du Ve Congrès de l'AILA (Association internationale de linguistique appliquée), tenu à Montréal du 20 au 26 août 1978, Québec, Presses de l'Université Laval 1981.
Chapitre 7 : article publié in : Faculté des lettres et des sciences humaines, Université Saint-Joseph, Annales de philosophie, année 1980, V. 1, p. 97-112.

relations interethniques sous trois aspects différents et complémentaires : l'inventaire des problèmes d'acculturation issus des situations pluriethniques ; la gestion politique du pluralisme ethno-culturel ; les idéologies et les mythes qui président aux politiques d'acculturation. Il est évident que [26] nous ne prétendons pas épuiser ces problèmes dans leurs infinies déterminations : nous tentons de les inventorier, de les classer et de les définir dans leur généralité.

Pour analyser les processus d'acculturation qui ont cours dans le cadre des nations pluriethniques, il nous a paru plus adéquat de partir du concept dynamique d'identité ethnique que de la notion statique d'ethnie, car c'est à partir de l'identification au groupe et de la manière dont elle est vécue que peut se comprendre une expérience interethnique. D'autre part, l'expérience interethnique étant essentiellement une expérience d'acculturation, il nous a paru nécessaire de définir l'identité ethnique par rapport à l'identité culturelle qui, sauf cas très exceptionnels, la déborde de plusieurs manières. Ces définitions préalables nous ont permis d'établir une typologie des expériences d'acculturation, telles que peut les vivre, dans une situation nationale pluriethnique, le membre d'une minorité déterminée, compte non tenu de son idiosyncrasie. Mais il est évident que l'expérience individuelle, analysable en termes psychologiques, est en grande partie tributaire d'une situation collective qui relève de l'analyse sociologique : une typologie des situations d'acculturation devait donc nécessairement précéder celle des expériences d'acculturation. Dès lors, il était tentant de joindre les deux dimensions – individuelle et collective – du phénomène dans une approche conceptuelle unifiée apte à faire saisir l'incidence des structures socio-culturelles antagoniques – celles du groupe ethnique et celles de la société nationale – sur la psychologie de l'individu, membre d'une minorité déterminée. Dans cette perspective – que l'on peut appeler ethnopsychanalytique – nous proposons un modèle d'analyse visant à dégager, à travers un corpus de documents déterminé, les conflits inconscients qui jalonnent les processus d'acculturation et les ruses que déploie l'inconscient pour les résoudre.

[27]

Chapitre 8 : inédit.

Chapitre 9 : article publié in Cultures (Unesco), année 1980, v. 2 (versions française, anglaise et espagnole).

En passant de la société pluriethnique à l'État qui la régit, pour étudier les politiques étatiques de planification de l'acculturation, on se heurte à un phénomène nouveau. Des trois caractéristiques culturelles principales qui symbolisent l'appartenance ethnique – la « race [5] », la religion, la langue – les États préfèrent en général ne retenir que la troisième. Pour la mentalité moderne, les conflits raciaux et religieux apparaissent comme des séquelles d'un passé préscientifique méprisable, tandis que les conflits linguistiques échappent à cette aura du sacré qui caractérise les phénomènes primitifs et semblent justiciables de l'arbitrage irénique de la raison. Les gouvernements ont donc tendance à n'identifier les minorités ethniques que par leur particularité linguistique et à ne retenir, par conséquent, dans leurs projets de planification, que les ethnies spécifiées par une langue propre. Un des problèmes principaux qui préoccupent les planificateurs concerne le statut et le rôle d'une langue internationale dont l'usage est étendu à des populations ayant par ailleurs une langue et une culture propres. Faut-il accepter l'éclatement linguistique et culturel du français, par exemple, ou établir au contraire des garde-fous qui garantissent l'unité de la langue, sans pour autant paralyser sa perméabilité aux innovations exogènes, qu'elles soient d'ordre linguistique ou sémantique ? Le deuxième problème concerne non plus le destin linguistique et culturel d'une langue internationale, mais celui d'une langue nationale officielle (qui peut être, par ailleurs, une langue internationale) face aux langues des groupes ethniques qui entrent dans la composition de la nation. Ces groupes ont-ils tous les mêmes droits linguistiques ou les droits de chacun sont-ils fonction du mode historique de [28] son insertion dans la nation ? Le troisième et dernier problème est plus général : existe-t-il des critères qui permettent d'énoncer les principes d'une politique linguistique mondiale et, si c'est bien le cas, à quel type d'instances ces principes se réfèrent-ils ?

Enfin les politiques d'acculturation s'accompagnent nécessairement d'idéologies qui les justifient et celles-ci fondent leur efficacité sur des mythes mobilisateurs. En guise d'introduction à l'étude de ce nouvel aspect des processus d'acculturation, il nous a paru opportun de procéder à une typologie des mythes modernes et d'analyser les modes de

---

[5] Tel qu'utilisé ici, le mot race ne prétend pas indiquer un concept scientifique. Il s'agit seulement de l'indicateur racial – couleur de la peau, traits du visage – qui renvoie symboliquement à une origine ethnique déterminée.

manipulation de ces mythes par le pouvoir dans la société contemporaine. Que celle-ci soit industrialisée ou non, qu'elle soit régie par un État totalitaire ou libéral, le pouvoir s'y montre soucieux de développer une idéologie susceptible de sécréter des mythes intégrateurs qui imposent l'ordre établi et annulent les effets de la contestation, voire la contestation elle-même à sa source. Quant aux idéologies relatives à l'acculturation, nous les avons abordées dans le cadre de l'immigration massive dont le continent américain a été le théâtre depuis le milieu du siècle dernier, c'est-à-dire dans le cadre le plus favorable aux contacts de cultures et à leur interpénétration. Nous avons procédé en deux étapes. Une étude comparée des idéologies qui se sont succédé depuis plus d'un siècle en Argentine et aux États-Unis nous a révélé deux expériences nationales de l'acculturation si différentes, que le rapport dialectique entre mythe et réalité y joue, à maints égards, de manière antagonique, l'opposition étant due à une multitude de facteurs que l'analyse tente de dégager. L'étude de ce rapport, reprise dans le cadre plus large de l'immigration en général, nous a conduit à chercher la signification que revêt, dans les sociétés industrielles avancées de l'Amérique du Nord, le retour massif à l'ethnicité, alors que ce phénomène ne se manifeste guère en Amérique du Sud, et à nous [29] interroger par le fait même sur la signification de l'ethnicité en général.

Des études qui composent le livre, il n'en est pas une qui ne pose intrinsèquement le problème de la pluridisciplinarité. Comme tout phénomène humain, celui de l'acculturation ne peut être saisi d'une manière un tant soit peu vivante et significative que s'il est envisagé dans la triple dimension qui le constitue : historique, sociologique et psychologique. Or saisir un phénomène dans sa triple dimension, c'est faire collaborer les trois disciplines correspondantes et c'est là, on le sait, une entreprise d'autant plus difficile que les principes d'une telle collaboration n'ont jamais été réellement élucidés. La pluridisciplinarité ne peut d'aucune façon consister dans l'accumulation des approches et des méthodes et c'est la raison pour laquelle tant d'ouvrages collectifs écrits par divers spécialistes ne réussissent à donner du phénomène étudié qu'une image morcelée incapable d'en restituer la complexe unité. Mais l'étude pluridisciplinaire la mieux réglée et la plus réussie ne pourra jamais saisir le phénomène dans sa réalité vécue immédiate. Elle offre une grille qui dispose à la comprendre. La compréhension,

elle, dépend en définitive des qualités de l'intelligence et du cœur. Comprendre le phénomène de l'acculturation c'est parvenir à intuitionner dans l'Autre, quel qu'il soit, un autre Soi-même.

[30]

[31]

L'IDENTITÉ CULTURELLE

Première partie

RELATIONS INTERETHNIQUES ET PROBLÈMES D'ACCULTURATION

Retour à la table des matières

[33]

L'IDENTITÉ CULTURELLE
Première partie.
Relations interethniques et problèmes d'acculturation

Chapitre I

Identité ethnique et identité culturelle

Retour à la table des matières

Nation, nationalité, ethnie : ces concepts gardent obligatoirement l'équivocité qu'ils ont héritée d'une histoire européenne fort complexe, celle des processus multiformes de prise de conscience nationale, de dislocation des empires et de formation des États territoriaux. Les ethnies, alors appelées nationalités, se sont trouvées englobées dans trois types d'États : les États-nations, où la nation coïncide, à peu de choses près, avec l'ethnie ; les États pluriethniques, où la nation comprend plusieurs ethnies géographiquement concentrées ou dispersées ; enfin des États également pluriethniques, mais recouvrant des fractions d'ethnies [6]. Les nations ainsi constituées, quel que soit leur degré d'homogénéité ou d'hétérogénéité ethnique, ont tendance à se définir de deux manières différentes : soit en invoquant les critères de l'ethnicité – race, langue, religion, etc. – soit en affirmant la volonté des citoyens de vivre ensemble et d'assumer un destin commun. Mais, dans l'idéologie nationaliste, chaque définition prétend englober l'autre se-

6 Voir Maxime RODINSON, art. Nation : 3. « Nation et idéologie » in Encyclopaedia Universalis.

lon son essence. Enfin, dans les nations du Nouveau Monde, profondément affectées par l'immigration massive issue de l'Europe, on appelle groupes ethniques des groupes spécifiés par la culture de leur nation d'origine.

[34]

Une conséquence de toutes ces ambiguïtés est la confusion qui frappe aujourd'hui le concept d'identité culturelle, qui est référé tantôt à la culture du groupe ethnique, tantôt à celle de la nation et parfois même à celle d'une instance supra-nationale. Il importe de remédier, autant que faire se peut, à ces imprécisions avant d'aborder les problèmes d'acculturation, qui sont essentiellement des problèmes d'identité et de différence. L'identité culturelle plonge ses racines dans l'identité ethnique. Or, si l'ethnicité joue au niveau d'un groupe, voire d'une nation, peut-elle jouer au niveau de plusieurs nations liées par certains traits culturels communs ? D'autre part quels sont, à chacun de ces niveaux, les rapports d'inclusion et d'exclusion qui régissent les relations entre l'identité ethnique et l'identité culturelle ? Enfin comment s'articulent, chez l'individu, les diverses allégeances – groupale, nationale, supra-nationale – pour former son identité culturelle globale ? Ce sont ces problèmes que nous nous proposons, sinon de résoudre, du moins d'élucider, en envisageant successivement les rapports entre la culture et l'ethnicité, l'identité culturelle et la conscience collective, l'identité culturelle et la conscience individuelle.

Culture et ethnicité

Retour à la table des matières

On a défini l'homme comme un animal constructeur de culture (a culture building animal). C'est dire que la culture est un attribut universel de l'homme ; mais, comme telle, elle ne peut être définie qu'en termes de catégories générales qui fondent la commune humanité de l'homme. Concrètement la culture n'existe que particularisée en fonction de la diversité des sociétés humaines ; comme telle, elle peut être définie comme l'ensemble des manières de penser, d'agir et de sentir d'une communauté dans son triple rapport à la nature, à l'homme, à l'absolu. Enfin c'est [35] au sein de sa société que l'individu élabore,

consciemment et inconsciemment, son expérience culturelle singulière à nulle autre pareille. Il est donc exact de dire, avec l'anthropologue américain Clyde Kuckhohn, que, du point de vue de la culture, « chaque homme est semblable à tous les autres, semblable à quelques autres, semblable à nul autre ». Mais seule la deuxième proposition – « chaque homme est semblable à quelques autres » – peut nous servir de point de départ pour l'analyse de l'identité culturelle, qui est concrètement identification à un ou plusieurs groupes culturels déterminés.

Le groupe culturel primaire, c'est ce que les Anciens appelaient « le peuple » et que les anthropologues, partant du mot grec équivalent, appellent « l'ethnie ». Le concept d'ethnie est parfaitement clair dans le cas des sociétés primitives isolées. Il signifie l'homogénéité de la race, de la religion, de la langue, des coutumes et des traditions, bref de la culture. Dans de telles sociétés, ethnicité et culture coïncident absolument. Mais, par le fait même, le problème de l'identité culturelle ou ethnique ne se pose pas. « Dans les sociétés primitives et isolées, écrit fort à propos Richard Pipes, la conscience de soi ethnique n'émerge pas, parce qu'il existe (du moins en théorie) une totale homogénéité de race, de langue et de culture. Une communauté qui n'a aucun contact avec les autres races, langues et cultures se pense elle-même comme représentant l'espèce humaine dans sa totalité plutôt qu'une de ses branches. Ce fait se manifeste dans les noms ethniques que les peuples primitifs aiment à se donner quand on leur demande qui ils sont et qui signifient : 'des hommes'. Au premier contact avec des gens d'une autre provenance, leur réaction immédiate est de les traiter comme des ancêtres [7] ». En d'autres termes, le problème [36] de l'identité en général ne surgit que là où apparaît la différence. On n'a besoin de s'affirmer soi-même que face à l'autre et cette affirmation de l'identité est d'abord une autodéfense, car la différence apparaît toujours, au premier abord, comme une menace. Si la conscience de soi ethnique n'émerge pas dans les sociétés primitives isolées, c'est que le sentiment de sécurité fourni par la cohésion culturelle du groupe n'est ni menacé, ni même troublé.

---

[7] Richard PIPES, « Nationality Problems in the Soviet Union », in Ethnicity, Theory and Experience, Edited by Nathan Glaser and Daniel Moynihan, Harvard University Press, 1975, p. 454.

Le problème de l'identité ethnique ne surgit que lorsque le groupe ethnique entre en contact avec d'autres groupes et que les systèmes culturels correspondants s'affrontent. On a cru longtemps que le brassage interethnique opéré par l'histoire - histoire des conquêtes, histoire des nationalismes, histoire de l'immigration – aurait raison de l'ethnicité. Mais les théories et les idéologies assimilationistes ont partout fait long feu, car il a bien fallu se rendre à l'évidence : malgré l'atteinte portée par le brassage interethnique à l'homogénéité des héritages culturels groupaux, le sens de l'ethnicité renaissait sans cesse de ses cendres, sous des formes nouvelles, diverses, parfois aberrantes, mais toujours significatives de ce besoin qu'a l'homme d'une solidarité organique qui le lie à un groupe où il se sente chez lui, en sécurité, connu et reconnu. « Le sens de l'ethnicité s'est révélé tenace, écrit Milton Gordon (...) Comme s'il y avait dans la nature quelque élément essentiel qui l'exigeât, quelque chose qui poussât l'homme à immerger son identité individuelle solitaire dans un groupe ancestral infiniment plus petit que l'espèce humaine et souvent même plus petit que la nation, le sens de l'appartenance ethnique a survécu. Il a survécu sous des formes diverses et des noms différents, mais il n'est pas mort et le citadin du XX^{e} siècle est plus proche qu'il ne le croit de ses ancêtres de l'Âge de pierre [8] ».

[37]

Dire, comme le fait l'auteur cité, que le sens de l'ethnicité a survécu « sous des formes diverses et des noms différents », c'est affirmer, d'une part que l'identité ethnique, telle qu'elle est vécue aujourd'hui, n'implique pas une homogénéité culturelle totale, comme celle des sociétés primitives isolées, d'autre part que la conscience ethnique peut animer des groupes ou des ensembles humains auxquels la science politique a donné des noms aussi différents que ceux de tribu, nation, communauté, peuple, etc. Partant de la manière dont est vécue aujourd'hui l'allégeance ethnique et nous inspirant de deux définitions complémentaires – l'une française et l'autre américaine [9] – nous en-

---

8 Milton M. GORDON, Assimilation in American Life, Oxford University Press, N.Y., p. 24-25.

9 Talcoltt Parsons écrit : « This is a group the members of which have, both with respect to their own sentiments and those of non-members, a distinctive identity which is rooted in some kind of distinctive sense of its history ». (T.

tendons par groupe ethnique un groupe dont les membres possèdent, à leurs propres yeux et aux yeux des autres, une identité distinctive enracinée dans la conscience d'une histoire ou d'une origine commune. Ce fait de conscience est fondé sur des données objectives telles qu'une langue, une « race » ou une religion commune, voire un territoire, des institutions ou des traits culturels communs, quoique certaines de ces données puissent manquer.

Cette définition appelle une triple remarque. D'abord il est clair que si l'identité ethnique repose sur des données culturelles objectives qui lui servent de critères, il reste qu'elle peut, à la limite, se suffire de l'une d'entre elles et [38] qu'aucune en particulier ne lui est indispensable. Ensuite les données objectives existantes ne prennent leur sens qu'à l'intérieur de la conscience collective qui, au nom d'une histoire ou d'une origine commune, réelle ou présumée, se les approprie et les interprète comme des composantes de son identité ethnique. Enfin les trois facteurs fondamentaux – la « race », la religion, la langue – ont une puissance que n'ont pas les autres facteurs possibles de l'identité ethnique : la langue parce que, tout en étant un élément entre autres de la culture, elle transcende les autres éléments dans la mesure où elle a le pouvoir de les nommer, de les exprimer et de les véhiculer ; la religion parce que, tout en faisant partie d'un système culturel donné, elle le transcende en l'incluant dans une vision du monde et une échelle de valeurs correspondante ; la « race » parce que, quel que soit son degré d'indétermination, elle renvoie symboliquement à l'origine commune et mobilise à cet effet, au niveau du fantasme, les forces obscures de l'instinct, du sexe et du sang. Mais c'est aussi la raison pour laquelle ces trois facteurs, qui sont de par leur nature réalité et symbole, sont susceptibles d'acquérir, au sein d'une idéologie nationalitaire, une dimension véritablement mythique propre à fausser la réalité et même parfois à engendrer diverses formes de fanatisme. Je n'en veux pour

---

PARSONS, « Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity », in Ethnicity, op. cit, p. 56). Maxime RODINSON définit ainsi les groupes ethniques : « Il s'agit essentiellement de groupes qui se reconnaissent, à tort ou à raison, une origine commune. C'est là un fait de conscience fondé sur des données objectives telles que les traits culturels communs, une langue commune, parfois des institutions communes, un territoire commun, quoique certaines de ces caractéristiques puissent manquer » (« Racisme et Ethnisme », in Pluriel, n° 3, 1975, p. 7).

exemple que la mythification de la race dans l'Allemagne nazie, la sacralisation de la langue dans le monde arabo-musulman, la justification théologique donnée souvent à la création de l'État d'Israël. Par contre il peut y avoir une interprétation culturelle de la référence raciale qui conscientise une ethnie sans la fanatiser, comme l'a prouvé un certain concept de négritude ; il y a un culte de la langue qui est une juste défense des valeurs et de la personnalité culturelle de l'ethnie, comme c'est le cas au Québec ; il y a un loyalisme à la religion, qui a une signification identique, comme c'est le cas chez les maronites du Liban.

[39]

Identité culturelle et conscience collective

Retour à la table des matières

Comme les exemples que nous venons de donner le suggèrent, l'identité ethnique – c'est-à-dire la référence à une histoire ou une origine commune symbolisée par un héritage culturel commun, qui ne couvre cependant qu'un fragment de la culture du groupe – peut jouer successivement, alternativement ou simultanément au niveau d'un groupe inséré dans une nation, de la nation elle-même, d'une communauté supra-nationale. Il y a là trois catégories de cas qu'il convient de distinguer soigneusement.

La première catégorie ~~c~~as où l'identité ethnique joue au niveau d'un groupe inséré dans une nation – représente le premier degré, le plus simple et le plus fondamental, de l'identification. Il existe très peu de nations dans le monde qui ne comptent une ou plusieurs minorités ethniques se réclamant d'une identité propre. « L'ordre et l'extension de la pluralité ethnique sont un phénomène surprenant, écrit Daniel Bell. Les pays les plus grands du monde, l'Inde, l'Union soviétique, les États-Unis, la Chine, sont des sociétés pluriethniques, comme le sont la plupart des pays d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine. En réalité les sociétés relativement homogènes sont une rare exception dans le monde : c'est le cas du Japon (bien qu'il compte une minorité méprisée, les Éta), des pays scandinaves, de la France (malgré le mouvement autonomiste breton), de l'Italie (si nous y incluons la Sicile

comme "culturellement italienne" (...). Enfin, même là où il y a eu des institutions politiques nationales fortes et bien établies, comme en Grande-Bretagne, nous trouvons des mouvements nationalitaires distinctifs comme les mouvements écossais et gallois [10] ». Pour analyser l'identité ethnique d'un groupe [40] donné, il ne suffit pas de recenser objectivement les traits raciaux et culturels qui le différencient du reste de la nation ; il faut savoir dans quelle mesure ces traits différentiels donnent lieu à la prise de conscience et à la revendication collectives d'une identité particulière. Cette revendication et l'idéologie dans laquelle elle s'exprime ne sont, à leur tour, compréhensibles que si on connaît l'histoire de l'insertion de ce groupe dans la nation (est-ce une histoire de colonisation, de nationalisme, d'immigration ?) ; les conditions sociologiques de son insertion dans la nation (quel est son statut économique, social et politique ?) ; les conditions psychologiques de son insertion dans la nation (est-il estimé ou méprisé, reconnu ou rejeté ?).

La deuxième catégorie – cas où l'identité ethnique joue au niveau de la nation – représente un deuxième degré d'identification qui vise à oblitérer le premier. En effet, il n'est pas une nation dans le monde qui ne cherche à fonctionner comme une super-ethnie, sécrétant des facteurs culturels communs susceptibles de contrebalancer, voire de dominer les héritages culturels des groupes ethniques qu'elle englobe et suscitant chez toute la population, si hétérogène soit-elle, le sentiment d'un destin commun plus mobilisateur que les origines ethniques particulières. La chose est claire dans l'histoire des nationalismes européens, illustrée et soutenue par les idéologies et les philosophies allemandes du Volksgeist, ainsi que par l'école scientifique de la Völkerpsychologie, dont les idées devaient se répandre dans d'autres pays comme la France et l'Angleterre, donnant lieu, dans le domaine de l'histoire d'abord, dans ceux de la sociologie et de la psychologie plus tard, à des recherches et des publications sur « la psychologie des peuples » et la « caractérologie ethnique ». Il est certain que l'idéologie nationaliste, en exaltant dans un langage ethniciste et avec des accents épiques l'histoire, le destin et l'esprit du peuple, a réussi à faire prévaloir, dans [41] nombre de pays européens, l'identité nationale sur les identités ethno-groupales.

---

10 Daniel BELL, « Ethnicity and Social Change », in Ethnicity, op. cit., p. 160.

Mais même dans les nations pluriethniques issues de l'histoire des conquêtes et/ou de l'histoire de l'immigration et qui, aujourd'hui du moins, professent une idéologie culturelle pluraliste – comme sont en particulier les États-Unis, les pays d'Amérique latine, la Russie, la plupart des pays d'Afrique et d'Asie – le phénomène, dans son essence, n'est pas différent. Le libéralisme préconisé par le pouvoir est soit dicté par la volonté sournoise de folkloriser les héritages culturels des groupes ethniques dominés, de débiliter le sentiment de leur identité et de désamorcer leur pouvoir de contestation, soit contrebalancé par l'idée que la culture dominante est suffisamment puissante pour s'enrichir des apports culturels des groupes ethniques en présence sans perdre ses caractéristiques principales, et pour sécréter par le fait même une identité nationale plus forte que les identités ethniques particulières. Dans les deux cas, la culture dominante reçoit la caution d'une histoire officielle de la nation, conçue, écrite et enseignée sur le mode d'une épopée hautement mobilisatrice.

Il reste le cas particulier des nations composées de deux ou plusieurs ethnies vivant en principe sur pied d'égalité. Ici les identités ethniques et les héritages culturels correspondants s'affrontent sans intermédiaire, dans un climat équivoque de collaboration consciente dictée par la volonté ou la nécessité de vivre ensemble et de méfiance inconsciente dictée par le sentiment de menace qui pèse sur chaque communauté. L'histoire nationale tend à être interprétée de façons différentes, voire opposées, par les groupes ethniques en présence et, en règle générale, l'identité groupale demeure plus forte que l'identité nationale, comme le prouvent les conflits dramatiques ou tragiques vécus par le Canada et la Belgique, l'Irlande et le Liban. Dira-t-on que la Suisse a échappé à ce destin difficile ? C'est parce [42] que, dans un sens, elle a fait l'économie de la nation : « En Suisse, disait Alexis de Tocqueville, la nation n'existe que sur le papier ». Et pourtant même dans ce cas limite, il existe une identité nationale suisse, soutenue par des traits culturels communs à tous les groupes ethniques en présence. Il suffit, pour s'en convaincre, de se souvenir que Denis de Rougemont, dans son ouvrage La Confédération helvétique a réussi à dégager ce qu'on pourrait appeler « une personnalité de base » suisse.

La troisième catégorie cas de l'identité ethnique jouant au niveau d'une communauté supra-nationale – est plus difficile à analyser, d'abord parce que les communautés de ce genre ne fonctionnent pas

toujours comme des ethnies, ensuite parce que, lorsqu'elles fonctionnent comme des ethnies, elles font apparaître un écart considérable entre l'identité ethnique et l'identité culturelle. Il convient de distinguer trois cas. Le premier est celui d'ethnies originaires partagées en deux ou plusieurs groupes par le découpage des États : ainsi des Suisses allemands et des Allemands d'Allemagne, des Wallons et des Français, et l'on pourrait citer nombre d'exemples en Europe même et dans les autres continents. La proximité géographique de ces groupes et les échanges qui en découlent perpétuent chez eux la conscience d'une appartenance ethnique commune, alors que chacun d'eux est de plus en plus pénétré par la culture de la nation dans laquelle il est inséré.

Le deuxième cas est celui d'ethnies originaires qui, à un moment ou un autre de l'histoire, ont été dispersées à travers le monde par un phénomène massif d'exode ou d'émigration. Les divers groupes issus de cette diaspora peuvent entretenir entre eux une solidarité réelle, soutenue par des institutions solides, et continuer à se réclamer d'une identité ethnique commune, alors que chacun d'eux est profondément intégré à la culture de la nation qui l'a adopté. C'est le cas, par exemple, du peuple juif et du peuple arménien, [43] tous deux héritiers d'une histoire tragique aux dimensions d'épopée. Le cas du peuple juif est sans doute le plus impressionnant si l'on songe que la création de l'État d'Israël a ravivé la conscience ethnique dans la diaspora, au point que certains intellectuels juifs, français depuis des siècles, se sont déclarés récemment « français de nationalité juive » – désignant par le mot nationalité l'appartenance ethnique – alors qu'ils sont pratiquement étrangers à la culture en gestation de la nation israélienne. Dans la diaspora issue de l'émigration, la conscience ethnique semble beaucoup plus atténuée et l'héritage culturel sur lequel elle repose en voie de disparition. En réalité L'ethnicité – identité et héritage – est toujours vivante mais en pleine métamorphose. Elle est vécue par les immigrants et leurs descendants, d'une part comme conscience d'une origine commune et, partant, d'un destin commun dans la patrie d'adoption, d'autre part comme conscience d'un héritage culturel appelé à s'insinuer, comme un apport appréciable, dans la culture de la nation adoptive. Si bien que le passage de l'identité ethno-culturelle originelle à l'identité culturelle nationale sera vécu comme la transition,

non d'une identité à une autre, mais d'une identité reçue à la même identité élaborée, élargie, enrichie.

Le troisième cas est celui des communautés de langue et de culture créées par divers phénomènes de conquêtes et de colonisation. Il existe un espace culturel francophone, comme il existe des espaces culturels anglophone, hispanophone, arabophone. Ces espaces ne fonctionnent comme des lieux d'identification ethnique que dans la mesure où ils sont revendiqués comme tels par les communautés nationales qui les occupent. Tous les pays arabo-musulmans, malgré les différences culturelles considérables qui les séparent, s'identifient ethniquement à la Oumma arabe, improprement traduite en français par l'expression « nation arabe » et qui n'est rien d'autre que cette communauté [44] extra-territoriale de langue et de religion qui s'étend du Golfe à l'Océan. Mais on peut difficilement dire que les espaces francophone, anglophone, ou hispanophone créent, chez les peuples usagers des langues correspondantes, une identité ethnique commune, alors qu'ils leur confèrent sans aucun doute, au-delà de leurs cultures nationales différentes, une certaine identité culturelle commune, qui ne manque pas d'ailleurs de réagir imperceptiblement sur ces cultures nationales elles-mêmes. Il reste que ces espaces culturels instaurés par une langue peuvent, d'un moment à l'autre, devenir des lieux d'identification ethnique, s'ils sont mobilisés avec succès par une idéologie de type ethniciste. L'espace culturel mobilisable peut même être plus large que celui instauré par une langue. N'est-ce pas le sentiment confus et inexprimé d'une identité ethno-culturelle latine menacée par la civilisation anglo-saxonne, que le général de Gaulle tenta de mobiliser lors de sa tournée sud-américaine en utilisant dans tel de ses discours l'expression Nosotros latinos, liant ainsi tous les pays latins, quelle que soit leur langue, à un même destin face à la puissance envahissante du monde anglo-saxon ?

Nous venons de parler du groupe ethnique inséré dans une nation, de la nation elle-même, de la communauté supra-nationale comme de trois entités stables, à l'intérieur desquelles peut jouer, de manières fort diverses, la conscience ethno-culturelle, avec un décalage plus ou moins prononcé mais toujours existant entre identité ethnique et identité culturelle. En réalité cette stabilité est chose fort relative. En ce qui concerne le cercle le plus étroit de l'ethnicité, Donald Horowitz a montré comment deux ou plusieurs groupes ethniques, différents ou

apparentés, peuvent entrer dans un processus d'« assimilation », par « fusion » ou « incorporation », et comment au contraire une ethnie peut subir un processus de « différenciation », [45] par « division » ou « prolifération [11] ». Un exemple de différenciation très récent est celui du Jura suisse qui s'est détaché du canton de Berne, au nom d'une identité ethno-culturelle spécifique. Des exemples d'assimilation sont fournis par la Russie où, selon Richard Pipes, hormis les groupes d'origine européenne, « les autres groupes tendent à s'assimiler aux groupes ethniques plus grands avec lesquels ils entretiennent le plus d'affinités ethniques et culturelles [12] ». En ce qui concerne le cercle intermédiaire de l'ethnicité, nous assistons en ce moment, en Europe, à une démystification, voire à un dénigrement de l'idée de nation et à un recul effectif de la réalité correspondante. Mais, conformément à la loi qui veut que tout mouvement d'uniformisation s'accompagne d'un mouvement égal de différenciation, l'affaiblissement de « l'Europe des nations » est compensé par l'idée de « l'Europe des ethnies », ardemment défendue par diverses catégories d'indépendantistes (Corses, Basques, etc.). En ce qui concerne le cercle le plus large de l'ethnicité, l'effritement actuel de ce qu'on appelle la « nation arabe » n'a d'égal que l'idéologie unioniste exacerbée qui [46] cherche à l'occulter et le mouvement désespéré de retour aux sources islamiques qui vise à y mettre un terme.

---

11 Horowitz présente le tableau suivant :

Processes of Ethnic Fusion and Fission			
ASSIMILATION		DIFFERENTIATION	
Amalgamation	Incorporation	Division	Prolifération
A + B -> C	A + B -> A	A -> B + C	A -> A + B (A + B -> A + B + Q
Two or more groups unite to form a new, larger group	One group assumes the identity of another	One group divides into two or more component parts	One or more groups (often two) produce an additional group From- within their ranks.

12 Donald L. HOROWITZ, « Ethnic Identity », in Ethnicity, op. cit, p. 115.
Richard PIPES, « Nationality Problems in the Soviet Union », in Ethnicity, op. cit, p. 461.

Enfin nous n'avons présenté l'identité culturelle que dans ses rapports d'inclusion et d'exclusion avec l'identité ethnique. Or elle est affectée, à divers degrés, par l'appartenance des sujets à des classes sociales et à des communautés régionales différentes. Il est clair qu'à l'intérieur d'une même unité ethnique et/ou culturelle, les paysans et les citadins d'une part, les prolétaires et les bourgeois de l'autre n'auront ni un mode de vie, ni un code de valeurs tout à fait identiques. Le phénomène est évident au niveau d'un groupe ethnique ou d'une communauté nationale, mais il se manifeste également, jusqu'à un certain point, au niveau d'une communauté supra-nationale. Un exemple suffira à nous en convaincre. En se situant au plan mondial, un certain nombre de sociologues ont pu parler récemment d'une « culture de la pauvreté » et l'on pourrait parler, d'une manière analogue, d'une « culture de la bourgeoisie ». Il existe également, au-delà des différences locales, des traits communs à toutes les cultures urbaines et des traits communs à toutes les cultures rurales. Enfin les sous-cultures déterminées par l'appartenance régionale peuvent, si elles sont adroitement mobilisées par une idéologie de combat, prendre le pas, du moins provisoirement, sur l'appartenance à une même unité culturelle – groupe, nation ou communauté supra-nationale. Mais, en règle générale, elles représentent des déterminations secondaires.

Identité culturelle et conscience individuelle

Retour à la table des matières

Ce n'est pas sans raison que nous avons traité le problème de l'identité culturelle comme un phénomène collectif. Il l'est au premier chef dans la mesure où l'individu est conditionné par son milieu. On sait depuis Durkheim [47] que la conscience collective est autre chose et plus que la somme des consciences individuelles, qu'elle les transcende et s'impose à elles non seulement par l'intermédiaire de l'éducation, mais aussi par la simple vertu de la vie sociale commune. Il reste que la conscience collective n'existe concrètement que vécue par les individus qui composent la société. Il est donc indispensable, pour saisir la complexité de l'identité culturelle, de l'analyser en tant qu'expérience vécue par l'individu en général.

Quand nous parlons de l'identité culturelle d'une personne, nous signifions son identité globale qui est une constellation de plusieurs identifications particulières à autant d'instances culturelles distinctes. Dans une société relativement homogène, le phénomène est facile à comprendre. Pierre est français, parisien, de la classe moyenne supérieure : « français » désigne son identité nationale, où culture et ethnicité coïncident à peu de choses près ; « parisien » et « de la classe moyenne supérieure » surdéterminent cette identité, sans y introduire d'élément conflictuel. Il n'en va pas de même dans les sociétés pluriethniques, où l'individu peut difficilement s'en tenir à une seule allégeance ethno-culturelle : il se réclame de deux ou plusieurs identités selon la manière dont – en fonction de sa situation actuelle – il découpe et interprète l'histoire collective dans laquelle il s'insère et l'héritage culturel qui la symbolise. Ainsi par exemple, quelles que soient son appartenance de classe et son appartenance régionale, le Canadien français est, suivant les circonstances, porté à se percevoir et à se présenter soit comme Canadien – le Canada étant sa communauté de référence devant les étrangers – soit comme Québécois ou Acadien – la communauté québécoise ou acadienne étant son ethnie de référence par opposition au Canadien anglophone. Ces deux allégeances définissent une identité globale conflictuelle. Pour s'en libérer le Québécois ou l'Acadien peut sans doute minimiser ou [48] rejeter son allégeance canadienne en tant qu'identité ethnique : après tout, sa langue et sa tradition religieuse sont différentes de celles du Canadien anglophone et il ne vit pas nécessairement de la même manière que lui l'histoire de la nation canadienne. Mais il ne peut nier son allégeance canadienne en tant qu'identité culturelle : trois siècles de coexistence dans le même espace géo-politique ont développé chez les deux groupes concernés, à leur insu, un nombre considérable de traits culturels communs, issus de l'entrecroisement de leurs patrimoines ethno-culturels respectifs et réagissant, en retour, sur ces patrimoines eux-mêmes, hautement symbolisés par la langue et, à un moindre degré aujourd'hui, par la religion. La langue française du Québec ou celle de l'Acadie a désormais ses caractéristiques phonétiques, sémantiques et stylistiques propres ; le catholicisme québécois ou acadien a ses traditions et son style également spécifiques. N'est-ce pas le sentiment obscur, mais certain, de son identité culturelle canadienne qui empêche le Québécois ou l'Acadien de se réclamer de la même identité ethnique que le Français de France ? En revanche, il est naturel qu'il

cherche à renforcer la solidarité linguistique qui le lie à la France et aux pays francophones, pour mieux affirmer son identité ethnique et l'héritage culturel qui la symbolise, tel qu'il est devenu, comme la source première et permanente de son identité culturelle canadienne.

Un exemple plus complexe peut-être est celui du Liban. De manière générale, tout citoyen de ce pays se perçoit et est perçu comme libanais. Mais de nombreuses occasions l'obligent à se considérer et à se présenter comme chrétien ou musulman, qu'il soit croyant ou non. Dans d'autres circonstances, il sera même conduit à se référer plus étroitement à sa communauté rituelle : il sera maronite, melkite, grec-orthodoxe, arménien, etc., s'il est chrétien ; sunnite, chiite ou druze, s'il est musulman. Voilà déjà trois niveaux [49] d'ethnicité nettement distincts et analysables en termes d'héritages culturels déterminés. Ce n'est pas tout. Le musulman, en raison d'une part de sa religion et de la vision du monde qu'elle implique, d'autre part du prestige quasi sacré que revêt pour lui la langue arabe, manifeste une allégeance de type ethnique au monde arabo-musulman ambiant, qui rend suspecte, aux yeux du chrétien, son identité nationale libanaise. En contrepartie, le chrétien, conscient de n'avoir jusqu'ici conserve son identité ethnique que grâce à ses liens séculaires et multiformes avec l'Occident, manifeste un attachement indéfectible à la civilisation occidentale, en particulier à la langue et à la culture françaises, qui irrite le musulman parce qu'il croit y détecter un certain mépris pour la langue et la civilisation arabes. La guerre atroce qui a ravagé le Liban a fait régresser ses communautés au stade le plus élémentaire de l'identification. Chacun des deux grands groupes de communautés – le groupe chrétien et le groupe musulman – en est arrivé à se penser comme représentant à lui seul toute la nation libanaise, un peu comme les sociétés primitives isolées se pensaient chacune comme représentant le genre humain dans sa totalité. Aujourd'hui les deux groupes se trouvent obligés d'envisager le retour au dialogue et à la vie commune. Dans le souci d'aborder la négociation dans une position de force, chacun durcit ses positions à l'extrême. Les chrétiens se réclament d'une identité ethnique phénicienne ou araméenne et d'une identité culturelle plus occidentale qu'arabe, les musulmans se réclament d'une identité ethnique arabe et d'une identité culturelle plus arabe qu'occidentale.

Mais si l'identité ethnique dépend en partie de la manière dont le groupe interprète son histoire, l'identité culturelle échappe en grande

partie à sa conscience et à ses prises de positions idéologiques. Au Liban chrétiens et musulmans partagent plus qu'ils ne le croient des modèles [50] communs de comportement et de pensée ; les premiers sont plus arabisés et les seconds plus occidentalisés qu'ils ne le pensent. La preuve en est qu'à certains égards, un Libanais chrétien se sent plus d'affinités avec son compatriote musulman qu'avec son coreligionnaire syrien ou égyptien. Et si l'on veut tenir compte des différenciations de la culture libanaise en fonction de l'appartenance de classe et de l'appartenance régionale, il faut dire que, sous certains aspects, il y a plus d'affinités entre le citadin chrétien et le citadin musulman qu'entre le citadin chrétien et son coreligionnaire montagnard ; plus d'affinités entre le bourgeois chrétien et le bourgeois musulman qu'entre le bourgeois chrétien et son coreligionnaire ouvrier.

Lorsque le Québécois se perçoit et se présente tantôt comme québécois et tantôt comme canadien, lorsque le Libanais se considère successivement comme libanais, comme chrétien ou musulman, comme maronite ou sunnite, comme non-arabe ou arabe, ils se réfèrent à des niveaux d'ethnicité qui n'ont de soi ni la même densité ni la même signification, mais qui renvoient chacun à une tranche d'histoire mobilisée à partir d'une situation sociologique et psychologique actuelle. D'autre part, si cette multiplicité d'allégeances particulières définit chez eux une identité globale éminemment conflictuelle, elle ne préjuge en rien de la portée du conflit, qui peut revêtir la signification négative d'un blocage psychologique préludant à un processus de déculturation, ou au contraire la signification positive d'un obstacle moteur préludant à de riches synthèses culturelles.

Il est temps de conclure. Sur le plan sociologique, l'ethnicité et la culture entretiennent entre elles des rapports dialectiques complexes. Elles ne coïncident que dans une société relativement homogène et dans la mesure même de cette homogénéité. Dans une société pluriethnique, l'identité ethnique d'un groupe repose sur son héritage culturel [51] particulier qui, sur le mode paradoxal de la confrontation et de l'échange, entre dans la formation de la culture commune à tous les groupes qui composent cette société. Cette culture commune, en intégrant les héritages ethno-culturels particuliers, à partir desquels elle s'élabore mais qu'elle dépasse, peut créer, chez tous les groupes en présence, le sentiment d'une histoire et d'un destin communs, c'est-à-dire en définitive une identité nationale de type ethnique susceptible

de prévaloir sur les identités ethniques groupales. Mais elle peut aussi, en raison d'inégalités ou d'injustices d'ordre économique, social ou politique, être mise en échec par les identités ethniques particulières. Une telle issue a le sens objectif d'une régression, mais, du point de vue du groupe ethnique infériorisé ou dominé, cette régression temporaire vaut mieux que la mort lente.

Sur le plan psychologique, l'identité ethnique répond à une instance archaïque du psychisme humain. La fusion de l'ethnicité et de la culture définit, sur le plan culturel, un stade analogue au stade préœdipien de la fusion de l'enfant avec sa mère. Ce n'est pas sans raison qu'un ethnologue français a proposé, lors d'un colloque international, de remplacer le mot « ethnie » par le mot « matrie » qui évoque à la fois l'élément maternel et l'élément matriciel [13]. Ce stade est indispensable, mais il n'est qu'un point de départ. Comme l'enfant doit par la vertu de la castration symbolique opérée par le père, se détacher de sa mère et accéder à son identité personnelle, l'homme en société est appelé, par la vertu de la confrontation frustrante avec d'autres groupes que le sien, à dépasser l'incestuosité ethnique qui l'enferme dans la culture indifférenciée de sa [52] « matrie », pour accéder à l'identité culturelle proprement dite qui est hautement différenciée. En d'autres termes l'identité ethnique est le premier moment de l'identité culturelle. Elle est l'affirmation de l'identité comme pure négation de la différence. Mais si l'identité n'est définissable que par la négation de la différence, c'est que la différence est nécessaire à sa définition. L'identité exclut donc la différence sur le mode de se rapporter nécessairement à elle. À ce terme, il apparaît clairement que l'identité culturelle est une dialectique vivante du même et de l'autre, où le même est d'autant plus lui-même qu'il est ouvert à l'autre. C'est dans cette tension dynamique entre l'ouverture à l'autre et le retour à soi que réside le secret de la véritable acculturation qui, en ultime instance, est la tentative d'intégration de tout l'humain, dans l'étendue de son universalité et la richesse de sa particularité. Mais que cette tension se relâche et c'est l'aliénation dans l'une ou l'autre de ses formes extrêmes : soit la régression aux origines ethniques et l'enfermement dans un monolithisme culturel fanatique – en tous points analogues au fantasme psycho-

13 Jean POIRIER au colloque sur les « minorités linguistiques » tenu au Centre international de recherche sur le bilinguisme, Québec, Université Laval, avril 1977.

logique du retour au sein maternel et à la nostalgie de l'indifférencié qui l'accompagne ; soit la fuite des origines ethniques et la dispersion dans un éclectisme culturel invertébré – en tous points analogues aux fantasmes schizoïdes qui accompagnent la mégalomanie du désir.

« Le surinvestissement de l'identité ethnique, écrit Georges Devereux, conduit, de fait, à une réduction des identités (...) significatives que l'on possède, à une seule – et donc à l'anéantissement de l'identité réelle de l'individu (...). Une tendance à accentuer avec insistance, et même de façon obsessionnelle, sa propre identité ethnique (...) et à s'y accrocher, révèle une faille ou une lacune dans la conception qu'on a de soi-même en tant qu'entité multidimensionnelle (...) C'est la dissimilarité, fonctionnellement pertinente, d'un homme par rapport à tous les autres [53] qui le rend humain : semblable aux autres précisément de par son haut degré de différenciation. C'est ce qui lui permet de s'attribuer une "identité humaine" et, par conséquent, "une identité personnelle" [14] ».

[14] Georges DEVEREUX, Ethnopsychanalyse complémentariste, Paris, Flammarion 1972, p. 163, 165.

[55]

L'IDENTITÉ CULTURELLE
Première partie.
Relations interethniques et problèmes d'acculturation

Chapitre II

Situations et expériences d'acculturation

Retour à la table des matières

« Il est (...) toujours possible de faire naître l'amitié entre personnes de races différentes, à condition de se traiter mutuellement en hommes, c'est-à-dire comme des êtres qui ont la même âme, la même intelligence et le même cœur [15] ». Cette proposition de Roger Bastide exprime, on ne peut plus clairement, la thèse de tous les chercheurs – anthropologues, sociologues, psychologues – qui ont choisi, comme terrain préférentiel de leurs investigations, le domaine des relations interethniques. Leur but ultime est en effet d'apporter quelque lumière sur les problèmes d'acculturation suscités par la coexistence, au sein d'une même société, d'hommes et de femmes d'origines et de cultures différentes, et de contribuer ainsi, dans la mesure de leurs moyens, à rendre cette coexistence plus humaine. L'enjeu en vaut la peine, à une époque où, « avec le progrès des modes de transport et des techniques de l'information (...) les distances ont cessé d'être des obstacles aux

15 Roger BASTIDE, Le Prochain et le lointain, Paris, Cujas 1970, p. 33.

rapprochements entre les hommes les plus divers [16] » ; il vaut d'autant plus la peine que nous continuons à aborder l'Autre avec nos préjugés et nos stéréotypes et que, par conséquent, « la multiplication des rapports entre peuples [56] et civilisations n'aboutit, le plus souvent, qu'à multiplier les barrières ou les incompréhensions [17] ».

Que peut faire le chercheur pour abattre ces barrières ou réduire ces incompréhensions ? Inventorier systématiquement les problèmes – historiques, sociologiques, psychologiques – que pose la coexistence de deux ou plusieurs groupes ethniques et tenter, à partir de là, de définir les conditions d'une acculturation harmonieuse, c'est-à-dire de l'intégration de ces groupes dans une même société et de la formation simultanée d'un style de vie commun, riche de leurs différences culturelles. Mais voilà qui est vite dit, car il n'y a pas d'acculturation qui ne soit la résolution lente et progressive d'un conflit de cultures. Parler d'acculturation harmonieuse, c'est donc indiquer les voies qui permettent à ce conflit d'être la condition d'un enrichissement de la personnalité, et non de sa destruction. Les choses se compliquent encore, si l'on songe que les contacts de cultures et les conflits qu'ils déterminent ne sont pas des opérations abstraites, mais des expériences concrètes qui se différencient quantitativement et qualitativement en fonction des groupes qui les vivent et des contextes dans lesquels ils les vivent.

Pour éviter tout malentendu, il faut préciser que nous n'envisagerons ici le problème de l'acculturation qu'en fonction des relations interethniques : la culture sera définie dans le cadre de l'unité ethnique. Or, dans la réalité, la culture d'une ethnie est rarement homogène : elle se différencie en fonction des sous-groupes qui composent cette ethnie et donne lieu à autant de sous-cultures correspondantes. Il est clair que, à l'intérieur d'une même unité ethnique, le paysan et le citadin d'une part, le prolétaire et le bourgeois de l'autre n'auront ni un mode de vie, ni un code de valeurs identiques. De ce fait, les migrations internes, horizontales (exode rural) ou verticales (mobilité sociale), [57] peuvent poser, par exemple, des problèmes d'acculturation aussi aigus que l'immigration proprement dite. Et lorsque plusieurs groupes ethniques vivent ensemble, il est fréquent que les solidarités de classes finissent par l'emporter sur les allégeances ethniques. Mais si l'identité

16 Ibid., p. 9.

17 Roger BASTIDE, Le Prochain et le lointain, op. cit., p. 9-10.

ethnique n'est qu'une des identités particulières qui structurent l'identité globale d'un individu ou d'un groupe d'individus, il reste qu'il est méthodologiquement légitime de l'isoler, pour mieux l'analyser, et de traiter les autres identités comme des variables. L'opération se justifie d'autant plus que, dans les situations d'acculturation les plus classiques – colonisation et immigration – ce n'est qu'à la deuxième, et le plus souvent à la troisième ou quatrième génération, que les solidarités de classes commencent à supplanter les solidarités ethniques.

Dans la perspective ainsi délimitée, la première démarche qui s'impose au chercheur consiste à classer les situations diverses dans lesquelles peuvent se rencontrer concrètement les cultures. Une telle typologie doit tenir compte au moins de quatre niveaux : les populations en contact, les cultures en contact, les modes d'acculturation, les processus d'acculturation. À chacun de ces niveaux, le phénomène concret de rencontre des cultures relèvera d'un type déterminé, parfois même de deux, et seule une combinaison adéquate des types et des niveaux pourra en rendre compte dans sa complexité. Ce n'est pas tout. Un type est défini comme une catégorie pure, immuable. Or la réalité n'est jamais pure, ni immuable. C'est donc préférentiellement qu'elle entrera sous tel type plutôt que tel autre. C'est dire qu'à l'intérieur de chaque type il y a des degrés et de possibles passages à la limite. Enfin, malgré toutes ces précautions méthodologiques, il va sans dire que le phénomène saisi sera nécessairement un phénomène construit et qu'il constituera tout au plus une grille valable pour une approche pratique du réel.

[58]

Typologie des situations d'acculturation

1 – Les populations en contact

Retour à la table des matières

Du point de vue des populations en contact, nous pouvons distinguer au moins cinq situations types.

A– Le contact peut avoir lieu entre sociétés globales. C'est ce qui est fréquemment arrivé au cours de l'histoire – et qui peut encore arriver aujourd'hui – dans deux situations différentes. Celle de l'invasion: une population envahit une autre et s'installe sur son territoire ; elle est donc directement présente à la population dominée. L'exemple typique, dans l'histoire, est celui des invasions barbares. Celle de la colonisation: la société colonisatrice, présente par l'intermédiaire de ses soldats, de ses fonctionnaires et d'un nombre variable de colons, impose ses institutions à la société colonisée. Dans le cas des invasions barbares, ce sont en général les envahisseurs qui ont peu à peu adopté la culture des vaincus, non sans leur avoir légué certains traits de leur propre culture (traits linguistiques, institutionnels, etc.). Il s'agit donc ici d'une acculturation réciproque, mais très inégale. Dans le cas de la colonisation, ce sont à l'inverse les colonisateurs qui imposent leur culture aux colonisés. Les traits culturels qu'à leur tour ils leur empruntent sont si peu nombreux et marginaux qu'il est plus correct de parler d'acculturation essentiellement unilatérale [18].

B– Le contact peut avoir lieu entre groupes particuliers de nationalité différente. C'est ce qui arrive, lorsqu'un groupe spécifique – religieux, militaire, économique – d'une société déterminée entre en rapport direct avec le [59] groupe correspondant d'une autre société. C'est là, par exemple, une situation qu'a vécue le Proche-Orient, dans la deuxième partie du XIX^e^ siècle, lorsque les missionnaires européens débarquèrent au Liban, en Syrie et en Égypte, pour y ouvrir écoles et dispensaires au bénéfice de leurs coreligionnaires – les missionnaires catholiques (français, italiens, allemands) travaillant auprès des catholiques ; les grecs-orthodoxes (russes, hellènes) auprès des grecs-orthodoxes ; les protestants (anglais et américains) suscitant des communautés protestantes. Mais on peut multiplier les exemples récents : contact prolongé entre l'armée américaine et l'armée vietnamienne durant la guerre du Viêt-Nam ; ou, dans un autre ordre, contacts entre les missions d'experts occidentaux et les techniciens

18 Il y aurait beaucoup à dire sur ces nouvelles formes d'invasion et de colonisation que sont la globalisation économique et la mondialisation des nouvelles technologies de l'information et de la communication et sur les conflits culturels qui en découlent.

autochtones du développement dans les pays du tiers monde. Dans tous ces cas, il s'agit d'une acculturation essentiellement unilatérale, mais partielle ou sectorielle, dont les effets cependant peuvent s'irradier peu à peu dans toute la société réceptrice.

C– Le contact peut avoir lieu entre groupes nationaux démographiquement inégaux, c'est-à-dire entre une majorité et une ou plusieurs minorités ethniques. En général, c'est la majorité qui domine sur les plans économique, politique et culturel. Mais il n'est pas rare qu'une minorité soit dominante dans un secteur déterminé. Nous n'en voulons pour exemples que la minorité anglophone économiquement dominante dans la province de Québec ; la minorité tutsie (15 %) politiquement dominante au Burundi où les Hutus constituent la majorité écrasante de la population (84 %) ; la minorité alaouite (11 %) maîtresse du pouvoir en Syrie, qui compte une majorité sunnite de 69 % et une minorité chrétienne de 14 %. Lorsqu'une majorité domine sur tous les plans une ou plusieurs minorités, il est évident qu'elle leur impose sa culture, mais celle-ci demeure, par la force des choses, perméable aux apports ethno-culturels des groupes minoritaires. L'acculturation est donc réciproque, [60] mais très inégale ; cependant cette inégalité tend à s'amenuiser quand une minorité est dominante dans un secteur donné.

D– Le contact peut avoir lieu entre groupes nationaux démographiquement « égaux ». L'égalité numérique des groupes en présence n'est évidemment jamais absolue. Il s'agit plutôt du cas limite de pays où les deux communautés ethniques qui composent la nation s'équilibrent démographiquement à peu de choses près (autour de 10 % d'écart). Cet équilibre peut se traduire, sur le plan politique, par une égalité de droits statutairement garantie, comme c'est le cas au Liban pour les Chrétiens et les Musulmans et en Belgique pour les Wallons et les Flamands. Mais il arrive aussi que la force de la tradition maintienne la domination d'une des deux communautés, qui n'est pas nécessairement la plus nombreuse ; c'est le cas en Irak, par exemple, où les Sunnites (45 % environ) accaparent le pouvoir aux dépens des Chiites (55 %). Dans tous ces cas où deux communautés s'équilibrent démographiquement à peu de choses près, chacune d'elles tend à dé-

fendre jalousement son patrimoine ethno-culturel, mais leur coexistence au sein d'un même État entraîne nécessairement, dans certains domaines, des échanges et des combinaisons culturelles multiformes. Il s'agit donc ici d'une acculturation réciproque, mais en grande partie bloquée.

E– Le contact peut avoir lieu entre une multitude de groupes ethniques compris dans un même État

Nous classons ici les pays où l'émiettement des groupes ethniques ou ethno-linguistiques enlève toute pertinence aux notions de majorité et de minorité. En Asie, l'Inde, avec l'anglais comme langue officielle de communication intercommunautaire et internationale, 15 autres langues officielles parlées par 87 % de la population et 125 langues de moindre extension parlées par 13 % des habitants, illustre bien cette [61] catégorie d'États, dont elle est cependant le plus avancé, car la prépondérance de la religion hindouiste y a créé une civilisation qui, à maints égards, transcende les différences ethno-culturelles et parfois les assume sur le mode du syncrétisme. Il n'en va pas de même en Afrique, où nombre d'États couvrent une véritable mosaïque de groupes ethnolinguistiques différents. Les exemples ne manquent pas : qu'il nous suffise de citer le Ghana, avec ses 34 groupes linguistiques et ses 200 « états » traditionnels ; le Cameroun avec une centaine de langues plus ou moins apparentées et une vingtaine de groupes ethniques ; le Zaïre, avec quatre grandes langues, plus de 400 autres langues plus ou moins voisines et 60 groupes ethniques. Que ces pays aient gardé la langue du colonisateur comme langue officielle – l'anglais au Ghana, le français au Zaïre, le français (67 %) et l'anglais (33%) au Cameroun – est un indice éloquent de l'extrême émiettement ethno-linguistique de la population. Dans des situations semblables, l'acculturation est en principe multilatérale, mais en réalité elle se trouve le plus souvent bloquée, à des degrés divers, par les cloisonnements géographiques et sociaux.

Mais l'acculturation ne varie pas seulement en fonction des populations en contact. Elle se différencie aussi en fonction des cultures en présence, suivant que celles-ci sont proches ou éloignées l'une de l'autre, suivant le degré de prestige dont jouit chacune d'elles et enfin suivant que les groupes en contact sont, en eux-mêmes, culturellement homogènes ou hétérogènes. Il reste que les notions de proximité/éloignement, d'homogénéité/hétérogénéité et de prestige sont des

notions relatives, et seule la comparaison différentielle justifie l'usage qu'on en fait.

2– Les cultures en contact

Retour à la table des matières

Du point de vue des cultures en contact, on peut distinguer cinq cas types au moins :

[62]

A– Les cultures en contact peuvent être proches l'une de l'autre.

Des parentés ou des affinités existent alors entre les institutions, les modèles et les valeurs de l'une et de l'autre cultures. Ainsi de la culture espagnole et des différentes cultures latino-américaines. Mais il y a divers degrés de proximité. Le monde culturel ibéro-américain est plus proche de l'espagnol que le monde luso-américain, ne serait-ce que parce que le premier est médiatisé par la langue espagnole et le second par le portugais. Bien plus, le degré de proximité entre la culture espagnole et les cultures ibéro-américaines varie en fonction des influences exogènes – européennes, indiennes ou négro-africaines – subies par ces dernières. Toutes choses égales par ailleurs, il est probable qu'un immigrant espagnol se trouverait plus immédiatement chez lui en Colombie, où les traditions culturelles espagnoles sont restées relativement pures, qu'en Argentine, où la culture espagnole a été profondément affectée par l'immigration italienne massive ; plus chez lui en Argentine qu'au Paraguay, où règne un véritable bilinguisme espagnol-guarani et où la culture espagnole importée par les conquistadores a été affectée à la fois par la culture indigène et par celles des immigrants d'origine germanique et asiatique. Des remarques analogues pourraient être faites sur les cultures des pays arabophones. La culture arabe de Syrie est beaucoup plus proche de celle de la Jordanie ou de l'Irak qu'elle ne l'est de celle du Liban, affectée par l'apport ethno-culturel spécifique des communautés chrétiennes prépondérantes dans divers domaines et par un bilinguisme arabe-français ou arabe-

anglais profondément enraciné dans le pays [19]. En règle générale, la [63] proximité des cultures, quel qu'en soit le degré, joue comme un facteur positif qui facilite grandement l'acculturation.

B– Les cultures en contact peuvent être éloignées l'une de l'autre.

Les codes des deux cultures peuvent être si différents que leur rencontre inquiète et fait peur. Les restrictions imposées à l'immigration des Asiatiques, à la fin du siècle dernier, par les gouvernements du continent américain, en particulier par celui des États-Unis, en sont un témoignage éloquent. Mais là aussi il peut y avoir des degrés dans l'éloignement. D'autres exemples le manifestent clairement. La colonisation française et anglaise de certains pays arabes ont mis en contact deux cultures fort éloignées l'une de l'autre. Mais pour des raisons géographiques et historiques complexes, il y a moins de distance ou, si l'on veut, plus d'affinités entre la culture arabe et la culture française qu'entre la première et la culture anglo-saxonne. Un autre exemple est celui des cultures négro-africaines au Brésil et aux États-Unis. Ici aussi, pour des raisons du même ordre, l'écart est moins grand entre les cultures négro-africaines et les cultures latines, qu'entre les premières et la culture anglo-saxonne. En règle générale, l'éloignement des cultures, quel qu'en soit le degré, joue comme un facteur négatif qui rend plus difficile l'acculturation.

C– Les cultures en contact jouissent rarement d'un prestige égal et le prestige d'une culture varie en fonction de facteurs divers.

La notion de prestige est fort ambiguë, mais on ne peut en faire l'économie. Le prestige d'une culture est sans doute lié à l'importance et à la qualité des produits de civilisation qu'elle a engendrés ; il est également en rapport avec la puissance économique et politique actuelle de la nation correspondante. Mais, dans un contexte pluriethnique donné, il dépend aussi et surtout de la situation sociale du groupe qui représente cette culture. Il est évident, par exemple, que la culture portugaise,

---

19 Voir Selim ABOU, Le Bilinguisme arabe-français au Liban, Paris, PUF (1973) 1962 ; et « Le français et l'arabe au Liban », in Fédération du français universel, Le français hors de France, Dakar, Introduction d'Alain Guillermou, président de la Biennale de la langue française, Les nouvelles éditions africaines, Dakar-Abidjan 1975, p. 110-128.

[64] qui est celle des fondateurs du Brésil et de leurs descendants, garde dans ce pays un prestige réel, tandis que, dans les pays d'Europe occidentale où elle est la culture des travailleurs immigrés, elle bénéficie au mieux d'une bienveillante neutralité. De manière générale, dans un contexte pluriethnique, plus une culture est prestigieuse et plus elle est en mesure de fournir au groupe correspondant les conditions d'une acculturation harmonieuse, c'est-à-dire une acculturation dans laquelle il peut reconnaître et faire reconnaître sans peine son apport à la culture de synthèse en gestation.

D– **Un groupe culturellement homogène peut s'insérer dans une société culturellement pluraliste.** C'est, par exemple, le cas de n'importe quel groupe « national » immigré dans un pays pluriethnique comme l'Argentine, le Brésil, les États-Unis, le Canada, où un véritable pluralisme culturel s'est greffé sur la culture de base (ibéro ou luso-américaine, anglo-saxonne ou française). Une enquête effectuée auprès des immigrés italiens en France et aux États-Unis et publiée en 1974 [20], a mis au jour des différences appréciables entre les problèmes d'acculturation qui se posent aux uns et aux autres. En règle générale, l'acculturation d'un groupe ethnique homogène dans une société pluriethnique (Canada, États-Unis), c'est-à-dire son incorporation à la culture de cette société qui est elle-même une culture de synthèse, est plus lente qu'elle ne l'est dans une société relativement homogène du point de vue ethnique et culturel (France, Allemagne, etc.), mais aussi elle est plus libre et, de ce fait, plus harmonieuse.

[65]

E– **Une nation culturellement pluraliste peut s'insérer dans un contexte régional relativement homogène.** Le problème se pose du fait que la culture de la région se trouve être, à l'origine, celle d'une partie de la population qui compose la nation. L'exemple le plus parlant est peut-être celui du Liban. Pluraliste au point d'avoir été définie comme une « association de minorités », la nation libanaise est insérée dans

20 Dominique SCHNAPPER, « Centralisme et fédéralisme culturels : les émigrés italiens en France et aux États-Unis », in Annales, 29e, année, no 5, sept-oct. 1974, p. 1141-1159.

une région à majorité arabo-musulmane écrasante, à laquelle elle est vitalement liée. L'ensemble des groupes islamiques libanais manifeste, du point de vue culturel, une allégeance régionale si forte qu'ils semblent souvent mettre en question l'identité spécifique du Liban. Par une réaction de défense naturelle, les groupes chrétiens manifestent un attachement jaloux à la spécificité culturelle du Liban et une méfiance croissante vis-à-vis de toute allégeance régionale. Il y a là une situation formellement analogue à celle du Canada (avec ses deux populations française et anglaise) par rapport aux États-Unis, ou a celle de la Belgique (avec ses deux populations flamande et wallonne) par rapport à la France. Dans des cas semblables, l'acculturation réciproque ou multilatérale qui caractérise la nation pluraliste suit un cours heurte, un processus plus souvent disjonctif que coopératif.

Quels que soient le degré de proximité ou d'éloignement des cultures en contact et le degré d'homogénéité ou d'hétérogénéité culturelle des groupes en communication, l'acculturation peut épouser des modalités différentes. Celles-ci révèlent leurs multiples facettes dans une conjoncture privilégiée, d'une actualité explosive : celle de l'immigration.

3- Les enjeux de l'immigration

Retour à la table des matières

Le phénomène de l'insertion des immigrés pose aujourd'hui au chercheur un problème aigu d'élaboration conceptuelle. En effet, la complexité et la richesse de ce phénomène n'ont d'égal que la pauvreté et l'incertitude des [66] concepts censés en permettre la saisie. Caractéristique à cet égard est la littérature anthropologique qui traite du sujet, qu'elle soit récente comme en Europe ou plus ancienne comme dans les deux Amériques. Ici et là, monographies descriptives et études comparatives fournissent des données empiriques d'une grande valeur, mais rarement un appareil conceptuel cohérent susceptible d'organiser ces données et de dégager les constantes et les règles qui régissent le phénomène. Quelques exemples suffisent à illustrer ces insuffisances. Lorsque l'anthropologue, le sociologue ou le psychologue emploie les mots adaptation, intégration, acculturation comme des concepts interchangeables, il confond trois niveaux du réel qu'il im-

porte de distinguer soigneusement, avant de les envisager dans leurs rapports réciproques. Lorsqu'il utilise le terme assimilation tantôt dans le sens positif d'une réorganisation culturelle accomplie et tantôt dans le sens négatif d'un procès de déculturation, il confère au concept deux contenus contradictoires qui le rendent pour le moins inopérant. Lorsqu'il analyse l'acculturation en termes de traits culturels perdus et de traits nouveaux acquis, il ne saisit que le résultat inerte d'un processus dynamique qui, seul, est révélateur du sens et de la portée de ce résultat.

Ce désarroi conceptuel tient aux difficultés spécifiques que présente le phénomène à étudier. L'insertion des immigrés dans la société réceptrice a la signification d'un paradoxe apparemment insoluble : il s'agit, en somme, pour les immigrés, de devenir autres en restant eux-mêmes. Le paradoxe ne devient compréhensible et explicable que si on considère l'identité et l'altérité dans la dialectique de leurs rapports réciproques. Les concepts auxiliaires destinés à expliciter le contenu de ces rapports dans le mouvement même de leur développement ne peuvent être, à leur tour, que des concepts dynamiques qui se déterminent en fonction des moments dialectiques envisagés. Si, au [67] contraire, comme c'est souvent le cas, les concepts sont élaborés abstraitement et traités comme des catégories statiques, ils tendent à perdre leur emprise sur le réel et à se donner des contenus arbitraires et ambigus. Une autre difficulté tient à l'expérience vécue de l'identité et de l'altérité, dont le spécialiste est supposé rendre compte. Cette expérience plonge ses racines dans le monde irrationnel de l'inconscient – monde infra-rationnel de la libido ou suprarationnel du mythe. Elle requiert, pour être saisie, l'invention d'un appareil conceptuel susceptible de restituer le phénomène dans sa triple dimension : sociologique (la situation actuelle des immigrés), historique (le processus dont elle est le résultat), psychologique (la manière dont elle est vécue), au double plan du conscient et de l'inconscient. Un troisième type de difficultés vient de ce que le problème de l'identité et de l'altérité, plus que d'autres, réveille, chez le chercheur lui-même, des présupposés sociopolitiques profondément ancrés qui relèvent en partie de la rationalisation et qui, comme tels, risquent à tout moment d'échapper à sa vigilance.

Nul ne possède le monopole des concepts. Ceux qu'un chercheur utilise se justifient dans la mesure de leur vertu opératoire. De plus,

les concepts les plus pertinents sont aussi ceux qui en suggèrent d'autres, qui les dépassent en efficacité. Un des objectifs de ce paragraphe est d'apporter quelques précisions dans le domaine du vocabulaire spécialisé et de sa teneur sémantique.

A– Le processus d'adaptation. Au concept d'adaptation, je donne une teneur écologique : c'est l'accommodation au milieu physique du pays d'accueil. Mais il ne s'agit pas seulement de l'accoutumance progressive aux conditions climatiques du nouvel habitat. Le concept englobe l'aménagement de l'espace auquel procèdent les immigrés dans le but de réduire la différence qualitative angoissante entre l'habitat nouveau et l'ancien. Trois possibilités se présentent [68] ici. La première consiste à transformer le lieu du regroupement ethnique – qu'il soit rural ou urbain – en une copie conforme du paysage natal, de manière à pouvoir y perpétuer le mode de vie antérieur. L'espace nouveau devient alors celui du souvenir Les immigrants ne se rendent compte de la stérilité de leur démarche que lorsque leurs enfants dénoncent le caractère artificiel de l'espace ainsi aménagé et, révoltés, quittent l'espace mort de la localité ou du quartier, pour entrer résolument dans l'espace vivant de la société d'accueil, en n'y réussissant le plus souvent que médiocrement. J'ai observé maintes illustrations, parfois tragiques, de ce phénomène dans les colonies agricoles du Nord-Est argentin et dans les quartiers périphériques de la ville de Beyrouth. La deuxième possibilité consiste en une modification minimale du lieu de résidence en fonction d'un regroupement ethnique provisoire, conçu comme une étape sur le chemin de l'intégration. L'espace nouveau n'abrite le passé qu'en fonction de l'avenir : il est celui du projet. C'est le cas des colonies ou des quartiers ethniques dans les pays d'immigration, quand ils ont pour fonction de renforcer les défenses culturelles du groupe contre un monde extérieur encore perçu comme chargé de menaces. La troisième possibilité est caractéristique des immigrants professionnellement qualifiés qui viennent « vendre » leur spécialité dans un pays plus avancé que le leur. La plupart d'entre eux évitent tout regroupement ethnique et abordent l'espace nouveau, tel qu'il est, comme celui de la création. De ce cas j'ai observé maintes illustrations dans la province de Québec.

B– Le processus d'intégration. Le deuxième processus caractéristique de la trajectoire des immigrés est celui de l'intégration. Ce concept, à teneur proprement sociologique, désigne l'insertion des nouveaux-venus dans les structures économiques, sociales et politiques du pays d'accueil. Ici aussi, à en croire les conclusions de deux chercheurs [69] canadiens, A. Archambault et J.-C. Corbeil, on peut distinguer trois niveaux d'intégration : « Après un niveau d'intégration de fonctionnement, c'est-à-dire le niveau où l'adulte est capable de communiquer (dans la langue du pays) et de gagner sa vie en toute autonomie, il existe un deuxième niveau d'intégration – l'intégration de participation ; l'adulte est actif dans la société (réceptrice) et il veut jouer un rôle dans un domaine d'activités quelconque : la politique, le syndicalisme, les mouvements sociaux, etc. Enfin, un troisième niveau d'intégration, c'est-à-dire l'intégration d'aspiration où l'adulte décide de lier son avenir et celui de ses enfants aux projets d'avenir du groupe comme membre à part entière de la société [21]. Pour ma part, je n'ai pas encore eu l'occasion de mettre à l'épreuve de la recherche et de l'analyse ces sous-catégories de l'intégration ; elles me paraissent *a priori* fécondes, parce qu'elles donnent théoriquement la possibilité de mesurer le progrès accompli sur le chemin de l'intégration.

C– Le processus d'acculturation. Le troisième processus caractéristique de la trajectoire des immigrés est celui de l'acculturation. Le concept, à teneur anthropologique, désigne l'ensemble des interférences culturelles que les immigrés et leurs enfants subissent, à tous les niveaux de l'adaptation et de l'intégration, par suite de la confrontation constante de leur culture d'origine avec celle de la société d'accueil. Une distinction qui m'a toujours paru utile pour mesurer le progrès du processus est celle qu'établit Roger Bastide entre l'acculturation matérielle et l'acculturation formelle. [70] L'acculturation matérielle est celle qui affecte les « contenus de la conscience psychique », mais

---

21 Lorne LAFORGE, « L'intégration linguistique des immigrants au Québec », Revue de phonétique appliquée, 82-84 (Apprentissage des langues, plurilinguisme et pluriculturalisme), Mons (Belgique), Université de l'État 1987. Lorne Laforge résume ici la pensée de A. Archambault et J.-C. Corbeil, L'enseignement du français langue seconde aux adultes, Québec, Conseil de la langue française (Notes et Documents, n° 23), 1982.

laisse intactes les « manières de penser et de sentir [22] ». C'est le processus que subissent en général les immigrants adultes qui, dans le monde du travail, affrontent les normes et les valeurs de la société réceptrice et, au sein de la famille et du groupe ethnique, perpétuent leurs traditions culturelles. Étant donné la permanence de leurs modes de pensée et de sentir, ils tendent à réinterpréter les traits culturels de la société d'accueil en fonction de leur culture d'origine. L'acculturation formelle atteint les manières, toujours inconscientes, de penser et de sentir. C'est en général le cas chez les enfants de migrants, nés ou venus très jeunes dans le pays d'accueil et ayant intériorisé les deux codes culturels : à la maison, celui de la famille et du groupe ethnique ; à l'école, celui de la société réceptrice. Ce qui chez eux se transforme au contact de la culture dominante, ce sont « les structures perceptives, mnémoniques, logiques et affectives » [23]. Ici le processus de réinterprétation s'inverse ; ce sont les contenus de la culture ancienne qui sont réinterprétés en fonction de la culture nouvelle.

Mais la plupart des sociologues et des anthropologues, aujourd'hui, ont recours à une autre distinction, à la fois plus précise et plus limitée : la distinction entre le noyau dur et la périphérie du système culturel. Chez les migrants, écrit Dominique Schnapper, « la participation à l'activité économique s'accompagne d'une vie privée dont les éléments périphériques connaissent une acculturation aux normes de la société globale, laissant intact le noyau culturel dur ». Quant aux enfants de migrants, nés ou arrivés très jeunes dans le pays d'accueil, « ils ne sont pas susceptibles de se livrer au même bricolage culturel que leurs [71] parents » et « risquent toujours de faire éclater la stabilité culturelle de leurs parents ». « La distinction entre le noyau dur et la périphérie du système culturel, précise l'auteur, n'est pas donnée une fois pour toutes, elle dépend des cultures d'origine et des circonstances historiques, qui amènent le groupe à prendre conscience de lui-même et, par conséquent, de ses limites » [24]. J'ai dit que cette distinction était plus précise que la première, parce qu'elle détermine concrètement le

---

22 Roger BASTIDE, Le Prochain et le lointain, op. cit., p. 138-139.

23 Ibid., p. 141.

24 Dominique SCHNAPPER, « Modernité et acculturation. À propos des travailleurs émigrés », Communication n° 43, « Le croisement des cultures », p. 157-158 et p. 155.

concept d'acculturation matérielle et permet au chercheur, d'une part de mesurer, à chaque étape du processus, les champs respectifs des emprunts et des résistances culturels, d'autre part de situer le domaine et le sens de la réinterprétation. J'ai dit aussi que cette distinction était plus limitées que la première : c'est qu'elle laisse de côté l'acculturation formelle, c'est-à-dire « les transformations et les métamorphoses de la forme de sentir, d'appréhender de (la) conscience » [25]. Il est sans doute compréhensible que l'anthropologue et le sociologue ne s'intéressent qu'à l'acculturation matérielle, l'acculturation formelle relevant du domaine de la psychologie. Mais c'est peut-être ici que se manifeste le plus clairement l'exigence d'une approche pluridisciplinaire.

[72]

D– Le processus d'assimilation est un processus négatif ou disjonctif. Nous donnons ici, en effet, au concept d'assimilation un sens contraire à celui qui lui est souvent assigné. Pour la plupart des anthropologues, l'assimilation est la dernière étape de l'acculturation, atteinte lorsque l'héritage ethno-culturel du groupe s'est dissout dans les variantes de la culture dominante. Mais ces mêmes anthropologues reconnaissent que le premier réflexe de l'immigrant, pourtant désireux de s'intégrer à la société réceptrice et d'adopter sa culture, est de se défendre contre l'assimilation. Il faut donc croire que l'assimilation n'est pas la dernière étape de l'acculturation, mais une des formes de son échec. En effet, le concept d'assimilation, d'origine biologique, évoque l'absorption. Transposé dans le domaine culturel, il signifierait que les membres du groupe récepteur éliminent radicalement leur identité ethno-culturelle pour endosser une autre identité, qu'ils cessent d'être eux-mêmes pour devenir autres. Cela peut arriver effectivement et c'est de ce processus que nous voulons parler ici : processus d'ajustement mécanisé à l'engrenage social, c'est-à-dire aussi bien

---

25 Roger BASTIDE, Le Prochain et le lointain, op. cit., p. 138. Ajoutons qu'en négligeant l'acculturation formelle, on n'envisagera l'apport culturel des immigrés qu'en termes de contenus de culture, de données quantitatives, alors qu'il convient d'aller plus loin pour tenter de savoir quelles différenciations, quelles déterminations nouvelles les immigrants et leurs enfants ont introduites dans le style de vie – c'est-à-dire précisément dans les manières de penser et de sentir – de la société d'accueil.

aliénation dans la stéréotypie qui a pour effet la pathologie de la déculturation et, au terme, de la dépersonnalisation.

E– Le processus de contre-acculturation, fréquent en situation coloniale, consiste, comme son nom l'indique, dans le rejet brutal de l'acculturation et de ses acquis : la culture dominée, menacée de disparition, se reprend dans un ultime sursaut et tente de restaurer, sous une forme qui cependant ne peut plus être la même, les modes de vie antérieurs. Un double phénomène illustre ce processus : le messianisme politique, qui mobilise, autour d'une figure héroïque réelle ou mythique, les forces vives de la population dominée contre la puissance colonisatrice ; l'idéologie du retour aux sources, qui assigne au peuple la tâche de redécouvrir son identité originelle ou son « authenticité », [73] un moment aliénée par la colonisation et l'acculturation. S'il se traduit par une régression culturelle, parfois tempérée par des interprétations qui permettent de ne pas rejeter tout l'acquis de l'acculturation [26], ce processus négatif accuse par ailleurs une acculturation mal planifiée et, en tous cas, mal assimilée.

4- Les types d'émigration

Retour à la table des matières

Tels sont les processus constitutifs de l'insertion des immigrés. Mais il est évident que ce parcours n'est pas uniforme : il n'est pas vécu de la même manière ni par les immigrants eux-mêmes ni par la société réceptrice, si l'immigration est volontaire ou forcée, si elle est temporaire ou définitive, si elle est individu elle ou familiale, si les cultures en contact sont proches ou éloignées l'une de l'autre. Les chances de succès des immigrés sont fonction de ces catégories, des motivations qu'elles impliquent et des réactions qu'elles déterminent, étant bien entendu qu'il s'agit ici de tendances, qu'une initiative individuelle peut toujours renverser.

---

26 Voir ci-après le chapitre VII . « Mythe et pouvoir dans la société contemporaine ».

L'émigration forcée est si différente de l'émigration volontaire que ses acteurs sont désignés par des termes spécifiques : ils sont des réfugiés politiques, des personnes déplacées, des déportés. Ce qui les caractérise c'est leur moindre aptitude à élaborer le deuil provoqué par l'arrachement à leur pays. Il convient ici de préciser le concept de deuil, emprunté à la psychanalyse, mais particulièrement apte à évoquer l'état de détresse spécifique qui caractérise l'étranger durant les premières années de son installation en terre étrangère. Si l'on considère la culture dans sa fonction psychologique, c'est-à-dire comme l'ensemble des mécanismes de défense du Moi contre une situation [74] originelle traumatisante et ses récurrences secondaires, le deuil est le traumatisme global subséquent à la perte du pays d'origine et des parties du Moi qui y sont attachées. Comme le notent Léon et Rébecca Grinberg, « le concept de deuil implique tout un processus dynamique complexe, qui enserre la personnalité toute entière de l'individu, et englobe d'une manière consciente ou inconsciente, toutes les fonctions du Moi, ses attitudes, ses défenses, et en particulier ses relations avec les autres » [27]. Or, ajoutent les auteurs, « il est indéniable que les conditions dans lesquelles se réalise la migration déterminent les types d'angoisses mobilisées de façon prédominante, ainsi que l'intensité des défenses qui se dressent contre elles et les possibilités d'élaboration. Il y a une différence de nature entre le deuil qu'il faut élaborer face à la perte d'un pays, perte résultant de persécutions avec l'augmentation d'angoisses paranoïdes qui en découlent, et les deuils liés à l'abandon volontaire du pays où peuvent prévaloir la culpabilité et les angoisses dépressives » [28]. C'est dire que, dans le cas d'une migration forcée, la trajectoire de l'immigré – son adaptation, son intégration, son acculturation – est beaucoup plus difficile à réaliser que dans le cas de l'émigration volontaire.

Ce qui différencie l'émigration temporaire de l'émigration définitive, c'est le rôle prépondérant qu'y joue l'idée du retour. Quand il s'agit d'une émigration temporaire dont les dates-limite sont prévues, comme celle des étudiants boursiers, des professeurs invités, des représentants d'entreprises, « savoir que le retour n'est pas seulement possible,

---

27 Léon et Rébecca GRINBERG, Psychanalyse du migrant et de l'exilé, trad. de l'espagnol par Mireille Ndaye Ba avec la collaboration de Yvette et Claude Legrand, Lyon, Cesura éd. 1986, p. 89-90.

28 Ibid., p. 43.

mais certain, fait que toute l'expérience peut être vécue comme une aventure ou un voyage excitant vers [75] l'inconnu [29] ». Le deuil et son élaboration sont d'autant plus minimes que le migrant peut se contenter d'une intégration fonctionnelle et d'une acculturation matérielle. Quand l'émigration se veut temporaire mais sans fixation de date limite, et même si elle tend à devenir définitive, la perspective du retour joue un rôle positif en facilitant l'élaboration du deuil et l'insertion dans la société d'accueil, sous son triple aspect. En même temps, elle permet au migrant de justifier, à ses yeux et aux yeux des autres, le maintien du noyau dur de sa culture d'origine, qu'il entend transmettre à ses enfants destinés en principe à retourner chez eux. Quand l'émigration est délibérément définitive, l'idée d'un retour éventuel, l'idée que « les ponts ne sont pas coupés », n'est pas absente pour autant ; elle épouse d'autres formes : « Les fantasmes du retour, présents dans toute migration, écrivent les Grinberg, peuvent subir des destinées diverses : rester comme projets différés pour le futur mais qui, entre-temps, sont source de plaisir et compensent les sentiments de déracinement qui subsistent ; ils peuvent se réaliser partiellement à travers des voyages sporadiques, des visites. [30] » Mais dans la conjoncture d'une émigration définitive, les fantasmes du retour ne servent plus à justifier la survivance du noyau culturel d'origine. Celle-ci apparaît pour ce qu'elle est en réalité : une stratégie de défense contre les menaces de déculturation et dépersonnalisation qui pèsent sur les immigrés et leurs enfants.

Ce qui différencie l'émigration individuelle de l'émigration familiale, c'est le type de solitude vécu dans l'un et l'autre cas et ses répercussions sur les processus d'intégration et d'acculturation. L'individu qui émigre sans femmes et sans enfants, soit parce qu'il est célibataire, soit parce qu'il a laissé sa famille au pays, n'a plus, dans le pays [76] d'accueil, que la responsabilité de lui-même, il est libre de ses mouvements et peut en principe vivre la migration comme une aventure. En réalité sa solitude est telle qu'elle redouble en lui le sentiment du deuil : déraciné de son pays, il se sent exclu de la société nouvelle [31].

---

29 Léon et Rébecca GRINBERG, Psychanalyse du migrant et de l'exilé, op. cit., p. 222.

30 Ibid., p. 223.

31 Une expression émouvante de ce sentiment de double appartenance est fournie parce témoignage d'une journaliste libanaise au terme de ses quatre

Il est vrai cependant que cette solitude se trouve considérablement atténuée, s'il vit au sein de son groupe ethnique ou s'il est en contact régulier avec lui. Celui qui a émigré avec sa famille ou qui l'a fait venir au bout d'un moment, a la responsabilité de plusieurs personnes qui réagissent différemment au phénomène de l'émigration, en fonction de leurs âges respectifs. Ses préoccupations sont donc plus différenciées. Mais il trouve, auprès de sa femme et de ses enfants, l'appui affectif et le sentiment de sécurité dont il a besoin pour affronter sans angoisse excessive le monde du travail, dont les codes lui demeurent étrangers [32].

[77]

Jusqu'ici nous n'avons abordé le phénomène de l'acculturation que de l'extérieur, comme un fait social indépendant des gens qui le vivent. Or il est aussi et surtout une expérience vécue par des groupes et des individus, et il convient de le considérer comme tel, de l'intérieur, comme un fait psychologique. Dans cette perspective, ce qu'il importe de saisir, c'est dans quelle mesure, au moment où on la considère, l'expérience de l'acculturation est négative ou au contraire positive pour la personnalité groupale ou individuelle qui la vit.

---

premières années à Montréal : « J'ai le regard du pauvre quand je vois des groupes se former dans les cafés, au coin des rues, dans les salons, au cinéma, des groupes qui ont manifestement un lien commun, celui de la même terre, du même passé, qui rient du même rire, qui ont le même accent ! Ils ont cette sorte de complicité qui exclut. Et pourtant parmi eux j'ai des amis. Mais je sais que ce n'est qu'une apparence, que dans le fond ce n'est pas vrai parce que cette amitié a des frontières à ne jamais franchir. Il y a un mur entre eux et moi que toutes les trompettes de Jéricho n'abattront pas. Savoir seulement de quoi il est fait. Jusqu'à la troisième génération, je serai "l'étrangère", je ne suis pas faite de "pure laine". Alors je surveille mon langage, je contrôle mes gestes, mes élans, je sélectionne mes idées. Je ne suis pas moi puisqu'ils ne peuvent me prendre comme je suis. Ils se méfient. Je suis emmurée, encagée. Seule ! Personne ne sait plus rien de moi, je n'ai plus de passé, plus d'appartenance ; l'avenir ne m'appartient plus. J'ai perdu mon identité, je ne suis plus personne, je suis une émigrée. » (Cécile KANDALAFT, « Journal d'une émigrante », Perspectives, Montréal, 19 janvier 1974).

32 Voir à ce sujet le chapitre III : « Ethnopsychanalyse de l'acculturation ».

Typologie des expériences d'acculturation

1– Les processus psychologiques de l'acculturation

Retour à la table des matières

L'expérience vécue de la rencontre des cultures est négative, quand elle se traduit par une déculturation de la personnalité ; positive, quand elle est celle d'une réorganisation culturelle de la personnalité ; incertaine, quand la déculturation est évitée sans qu'on puisse parler pour autant de réorganisation culturelle.

A– La déculturation dominée

Lorsque le processus d'acculturation, à quelque type sociologique qu'il corresponde, est intériorisé par le sujet comme un facteur de désintégration de sa personnalité. Déchiré entre deux cultures qu'il n'arrive pas à concilier, le sujet se débat, dans les profondeurs de son inconscient, entre deux images du père, deux « sur-moi » contradictoires, et il vit une crise d'identité susceptible d'engendrer des troubles graves de la personnalité. Des ethnologues comme Roger Bastide ou Gilberto Freyre ont montré comment, dans le contexte de la traite des Noirs au Brésil et aux États-Unis, la dualité des pères – le géniteur noir, le maître blanc – engendrait chez les Noirs américains un narcissisme blanc générateur [78] de sérieux troubles de l'identification. Certains romans nord-africains de ton autobiographique nous fournissent des exemples plus proches. Les auteurs sont nés et ont grandi sous le régime de la colonisation française et, par la suite, ont connu l'indépendance. Le premier, Albert Memmi, est un juif tunisien ; le second, Driss Chraïbi, un musulman marocain : « Toujours, écrit Memmi, je me retrouvais Mordekhaï, Alexandre, Benillouche, indigène dans un pays de civilisation, juif dans un milieu antisémite, africain dans un monde où triomphe l'Europe (...). J'avais cru que, par une faveur insigne, on m'ouvrirait les portes du monde, je

n'aurais qu'à y entrer pour être accueilli avec joie ; le me découvrais irréductiblement étranger dans ma ville natale. » [33]

« Jamais, écrit Chraïbi, je ne vivrai que dans l'absurde. Cela fait dix ans que mon cerveau, arabe et pensant arabe, broie des concepts européens, d'une façon si absurde qu'il les transforme en fiel et que lui-même en est malade. » [34]

« Imaginez-vous un Nègre du jour au lendemain blanchi mais dont par omission ou méchanceté du sort, le nez est resté noir. J'étais vêtu d'une veste et d'un pantalon. Aux pieds une paire de chaussettes. Une chemise. Une ceinture à la taille. Un mouchoir dans ma poche. J'étais fier. Comme un petit Européen ! Sitôt parmi mes camarades, je me trouvais grotesque. Et je l'étais. » [35]

Une telle crise d'identité peut avoir sur l'individu ou même le groupe en situation acculturative, des effets particulièrement [79] néfastes : sentiment d'infériorité, mépris de soi, repliement sur soi, angoisse, agressivité. Des ouvrages comme Peau noire, masques blancs de Franz Fanon [36] ou Portrait du colonisé d'Albert MEMMI [37], fourmillent d'exemples à cet égard significatifs. Mais pour prendre un exemple qui nous est personnellement plus proche, voici la confession d'un intellectuel libanais qui a fait ses études primaires et secondaires à l'époque où le Liban était sous mandat français : « À cette époque – j'étais élève du cycle primaire – l'écolier devait parler, pendant les classes et les jeux, une langue autre que l'arabe. Il devait faire éclater les puissances de son cœur dans une langue qui ne l'avait pas atteint depuis le berceau (...), c'est-à-dire en une langue étrangère qui ne coulait pas spontanément de ses lèvres. (...) Alors se produisit en moi un repliement sur moi-même (...) un complexe d'infériorité à l'égard de

---

33 Albert MEMMI, La Statue de sel, Paris, Gallimard 1966, p. 89, cité par Issac YÉTIV, Le Thème de l'aliénation dans le roman maghrébin d'expression française, 1952-1956, CELEF, Université de Sherbrooke, Québec, Canada, p. 41.

34 Driss CHRAÏBI, Le Passé simple, Paris, Denoël 1954, p. 59, cité par Isaac YÉTIV, Le Thème de l'aliénation dans le roman maghrébin d'expression française, 1952-1956, op. cit., p. 113.

35 Driss CHRAÏBI, ibid., p. 16, cité ibid., p. 41.

36 Franz FANON, Peau noire, masques blancs, Paris, Seuil 1952.

37 Albert MEMMI, Portrait du colonisé suivi de Portrait du colonisateur, Paris, J. J. Pauvert éd. 1966.

ceux, étrangers ou apprentis-étrangers, qui parlaient une autre langue que l'arabe. Je ne pus joindre les deux langues dans la même spontanéité. (...) L'épée de l'arabe au-dessus de ma tête à la maison paternelle, l'épée d'une autre langue au-dessus de la tête à l'école ».

Après l'école primaire, l'auteur connut difficultés et échecs dans ses études : « l'origine de ces difficultés n'était pas une incapacité foncière mais le fait que les études étaient imposées a mon esprit dans une langue autre que l'arabe ». Durant tout ce temps se développa chez lui une sorte de « peur à l'égard de l'étranger et des apprentis étrangers (...), une peur née de l'impuissance ». Adulte, l'auteur sent naître en lui le goût des lettres : « Dès ce moment j'éprouvai la morsure du verbe et cela intensifiait l'emprise du complexe (...), augmentait l'infériorité (...), [80] et je ne cache pas que cette infériorité, ressentie dans le domaine de la langue – par rapport aux étrangers et apprentis-étrangers – m'atteignit aussi dans mon sentiment national ; je baissai moi-même dans ma propre estime et jugeai les autres d'une étoffe plus brillante, plus éclatante et plus noble. » [38]

Les choses peuvent aller plus loin : l'individu ou le groupe en situation acculturative peut en arriver à perdre toute joie de vivre, à « entrer en mélancolie » pour ainsi dire, et à perdre même toute volonté de vivre. On connaît des sociétés primitives qui ont été atteintes de thanatomanie collective et se sont laissé effectivement mourir. Le dernier en date de ces cas est relaté par Colin Turnbull, dans son livre Un Peuple de fauves[39]. Mais, pour nous en tenir aux individus, voici les aveux de jeunes femmes françaises mariées avec des Libanais qu'elles ont connus en France et « transplantées » dans un village de la montagne libanaise [40]. Toutes leurs expressions évoquent l'angoisse de mort :

— Marie raconte : « Je connaissais une jeune Française qui était installée à côté de Zghorta. Elle, elle avait peur de mourir, elle voyait un cimetière un peu plus haut que chez elle dans la montagne, elle

---

38 Kamal EL-HAJE, Difa å DåQDlQ uga-l- å D U D E L \ \ D % H \ U R X W K cité en traduction par Sélim ABOU, Le Bilinguisme arabe-français au Liban, op. cit., p. 240.

39 Colin TURNBULL, Un Peuple de fauves, Paris, Stock 1973.

40 Sylvie BAGROS, « Lorsqu'une Française épouse un Libanais », in Travaux et Jours, Beyrouth, no 52, juillet-sept. 1974, p. 39-60.

avait peur de mourir et de rester dans ce cimetière, alors elle est partie, elle a emmené ses enfants. » [41]

— Chantal : « Et d'abord, où va-t-on terminer ses jours, être enterrée ? Dans quel cimetière ? Un cimetière français ou libanais ? C'est bête comme question, ça ne me préoccupe pas au fond. Mais je vais terminer mes jours où ? Ici [81] ou avec mes parents ? Mes parents je m'en fous mais je préférerais les terminer avec eux plutôt qu'ici. » [42]

— Sylvie : « Alors je suis venue à Zghorta (...) ça a été le cauchemar, les disputes avec Georges, ma belle-mère qui ouvrait la porte au milieu en disant : 'Tu ne vas pas la faire taire' ou des trucs comme ça (...) ; Georges, les premiers temps, il me disait : 'je t'écraserai comme...', il le disait carrément, alors je me suis un peu écrasée, c'est vrai, mais enfin... D'ailleurs, quand je suis venue en France, mon amie me disait : 'Mais tu as complètement changé, mais tu es folle, reste là' (...) ; maintenant ça se tasse, surtout maintenant qu'on a commandé un deuxième enfant, c'est par résignation bon... je pensais moi que j'allais changer les autres, ça a été le contraire. » [43]

— Michèle : « Quand je suis retournée à Nabatiyé (…) vraiment ça m'a tuée, j'ai eu l'impression que je redevenais un zéro, c'était horrible (...) ; j'avais l'impression que cette fois on m'avait annihilée, on m'avait enfermée, j'ai dit : 'cette maison c'est une tombe', ça m'a frappé parce que la maison n'était pas une tombe (...), j'ai eu l'impression que c'était fini, qu'on ne me regardait plus, moi, en tant que personne (...), j'étais vidée, comme quelqu'un qui n'existe plus (...), comme un fantôme. » [44]

B– La déculturation est évitée, lorsque l'acculturation partielle, déjà décrite, est correctement vécue par le sujet : adoption des modèles de comportement caractéristiques de la culture dominante dans le secteur des relations secondaires, maintien de ses propres modèles de comportement dans le secteur des relations primaires et, partout, sau-

41 Ibid., p. 43.

42 Sylvie BAGROS, « Lorsqu'une Française épouse un Libanais », op. cit., p. 44.

43 Ibid., p. 49-50.

44 Ibid., p. 49.

vegarde des manières de penser et de sentir originels. Dans [82] son roman Ô mes sœurs musulmanes pleurez[45], l'Algérienne Zoubaïda Bittari décrit le cas typique d'un mari qui, dans la vie publique, a un comportement européen et, à la maison, manifeste à tous égards une mentalité musulmane rigoureusement traditionnelle. Grâce à cette juxtaposition des cultures, il évite le processus de déculturation. Mais l'Algérienne qui l'a épousé parce qu'elle le croyait profondément modernisé (occidentalisé) subit, elle, de telles tortures psychologiques qu'elle passe par l'épreuve de la dépression nerveuse, puis, rétablie, abandonne son foyer et se réfugie dans une famille française, avec laquelle elle va peu après vivre en France. Un autre exemple est celui des immigrants en général : si, comme nous l'avons indiqué, la première génération, celle des immigrants proprement dits, peut éviter la déculturation en recourant à la stratégie de l'acculturation partielle et matérielle, la deuxième génération, celle des enfants nés dans la société d'accueil, ne dispose pas en général de cette possibilité. Entre l'école et la maison, la société d'accueil et la communauté ethnique, les enfants d'immigrés sont acculés à intérioriser deux manières de penser et de sentir différentes : ils sont, de gré ou de force, engagés dans le processus d'acculturation formelle.

Il n'est pas sans intérêt de citer des exemples portant sur des détails, c'est-à-dire sur des traits de comportement particuliers. Étant en visite chez des amis libanais établis dans la banlieue de Montréal depuis une quinzaine d'années, le constatai que leurs enfants, nés au Liban, parlaient alternativement deux français différents : avec leurs parents un français dépourvu d'accent particulier, au téléphone et avec leurs camarades canadiens un français affecté d'un accent québécois prononcé. Comme je m'en étonnais, les [83] parents me répondirent : « Que voulez-vous ? si leurs camarades les entendent parler le français de France, ils les traiteront de snobs et les laisseront tomber [46] ».

---

45 Zoubaïda BITTARI, Ô mes sœurs musulmanes, pleurez, Paris, Gallimard 1964.

46 Ici et dans les pages qui suivent, tous les exemples relatifs à la nouvelle immigration libanaise au Québec sont extraits d'une enquête effectuée en mars-mai 1975. Les résultats en ont été publiés, sous forme d'un article, cette même année : voir Sélim ABou, Contribution à l'étude de la nouvelle immigration libanaise au Québec, publication B-66 du Centre international de recherche sur le bilinguisme, Université Laval, Québec, 1975.

D'après nombre d'autres Libanais installés à Montréal ou à Québec, l'immigrant, pour se faire accepter sans réticence, doit s'évertuer à faire oublier son origine et donc s'abstenir de parler de ce qui lui est le plus cher, hors du cercle étroit de sa famille et de ses « compatriotes ». « Il y a une quinzaine de familles québécoises que nous fréquentons, m'a dit un enseignant. Depuis que nous sommes entrés dans ce milieu, ma femme et moi, nous n'avons jamais parlé du Liban, ni directement, ni indirectement. Avec les Québécois, nous ne parlons que des problèmes québécois. C'est grâce à cette attitude que nous sommes admis dans leur milieu ». De la concession à la surenchère, il n'y a qu'un pas qui est vite franchi : « Parfois, m'a confié un autre enseignant, j'ai l'impression d'aller trop loin dans le sens des Québécois. Sur le moment mon attitude est spontanée. À l'analyse, je me rends compte que je fais de la surenchère dans le souci de m'intégrer au milieu québécois. Par exemple, il m'arrive de défendre la thèse de l'indépendance du Québec contre les Québécois, de me montrer plus royaliste que le roi ».

Cette accommodation constante du comportement aux exigences tacites de la société d'accueil ne serait pas supportable, si les immigrés ne trouvaient, dans le milieu de la famille et de la communauté ethnique, la possibilité de s'exprimer spontanément, tels qu'ils sont, avec la certitude [84] d'être compris et affectivement acceptés. Or quand ce milieu vient, d'une manière ou de l'autre, à manquer, la déculturation menace et la maladie mentale se profile à l'horizon. Les néo-immigrés libanais que nous avons rencontrés au Québec nous en ont fourni la certitude. Coupés des anciens immigrés et de leurs descendants dont trop de différences les séparent, ayant volontairement évité de se concentrer dans un « quartier ethnique », dépourvus d'institutions qui leur soient propres, ils n'ont, pour réussir leur intégration et leur acculturation, que la solide formation professionnelle reçue dans les universités du Liban ou de l'Europe et en général une grande ouverture culturelle. Ils n'échappent à la solitude qu'en liant, avec deux ou trois familles libanaises, une amitié chaleureuse qui leur serve de point d'appui affectif. C'est dans ce groupe restreint que se développent les relations primaires. Mais, dans les premières années, il n'est pas rare que tel ou tel membre de la famille immigrante, psychologiquement plus fragile que les autres, connaisse une véritable dépression. Parmi les mères de famille que nous avons rencontrées, quatre

avaient subi cette épreuve : réduites à rester à la maison pendant que leur mari était au travail, privées de toute amitié et même de toute compagnie, elles n'avaient pas résisté aux effets de cette solitude sévère. Une fois rétablies, elles ont pris un travail à mi-temps, parfois à domicile, et peu à peu elles ont réussi à nouer des relations cordiales ou amicales avec des Libanaises et des Québécoises.

C– La réorganisation culturelle dominée

Lorsque l'acculturation se solde par un enrichissement de la personnalité du sujet, lorsqu'elle développe sa créativité. Le conflit des cultures se résout, pour le sujet, dans une complémentarité féconde. C'est le processus psychologique habituel dans les situations où l'acculturation est désirée et se fait sous le signe de l'amitié et de la collaboration, c'est-à-dire lorsque l'acculturation est spontanée. Mais il [85] est également courant dans les situations plus conflictuelles où l'acculturation, quoique forcée, est planifiée avec intelligence et souplesse. Les exemples que nous avons donnés pour illustrer le processus de déculturation qui peut atteindre l'individu, sont empruntés à des situations nationales où la majorité des citoyens vivent l'acculturation comme un processus positif de réorganisation culturelle.

Pour prendre l'acculturation sous l'angle particulier de la rencontre des langues, le cas de l'intellectuel libanais traumatisé par le bilinguisme, que nous avons cité, reste le fait d'une minorité. Dans l'ensemble, le bilinguisme au Liban a été et demeure la condition d'une réorganisation culturelle extrêmement féconde [47]. Les Chrétiens du Liban considèrent la langue et la culture occidentales – françaises dans la plupart des cas, anglaises à un moindre degré – comme une composante indispensable de leur identité culturelle et nationale. Mais il est caractéristique que les Musulmans qui, au plan de l'idéologie politique, sont prompts à prôner un arabisme politico-culturel exclusif, soient, dans la pratique, aussi attachés que les Chrétiens aux langues et aux cultures occidentales, et aussi désireux de fournir à leurs enfants cette formation bilingue et biculturelle que, dans leurs discours politiques, certains de leurs leaders présentent volontiers comme une séquelle de « l'impérialisme ». Mais le Liban n'est qu'un cas entre mil-

---

[47] Voir Sélim ABOU, Le Bilinguisme arabe-français au Liban, op. cit., et L'arabe et le français au Liban, op. cit.

le autres. William F. Mackey a montré, après bien d'autres auteurs mais plus systématiquement, à quel point la rencontre des langues et des cultures peut être un facteur d'enrichissement de la personnalité [48].

[86]

Pour prendre le contact des cultures, non plus sous l'angle particulier des langues, mais dans sa généralité, le continent américain, profondément marque par une immigration issue de toutes les parties de l'Ancien Monde, illustre de manière massive le caractère positif de l'acculturation du point de vue des groupes et des individus. Aux États-Unis, au Canada, en Argentine ou au Brésil, l'observateur étranger est littéralement fasciné par le processus de réorganisation culturelle vécu par les descendants des immigrés. C'est que les nations d'immigrants du continent américain offrent le cadre le plus favorable à une acculturation harmonieuse. L'immigration volontaire et définitive implique en effet, chez les néo-citoyens, la volonté d'adopter la culture du pays d'accueil tout en contribuant à son développement par un apport spécifique, et les États américains se sont toujours montrés ouverts à l'apport culturel des immigrés. De plus, certains pays comme le Canada ont mis en place des structures d'accueil remarquables, destinées à faciliter l'acculturation des immigrés, et ont prévu des dispositions juridiques libérales aptes à permettre une certaine planification des apports culturels exogènes.

Sans doute le caractère positif ou négatif de l'expérience est-il, en partie, fonction des situations d'acculturation telles que nous les avons définies sociologiquement. Mais pourquoi, dans une situation analogue (même type de populations en contact, de cultures en contact et de processus sociologique d'acculturation) deux groupes et, à l'intérieur d'un même groupe, deux individus réagissent-ils différemment, parfois en sens inverse, à l'acculturation en cours ? Pour le comprendre, force nous est de recourir à des explications d'ordre psychologique, relatives aux tensions inégales que ces groupes ou ces individus peuvent éprouver dans une même situation, en raison du degré de fragilité de leur psychologie collective ou individuelle, [87] lui-même fonction, pour le groupe, de son histoire passée et, pour l'individu, de sa première enfance au sein de la famille. Ces tensions sont relatives aus-

48 William F. MACKEY, Bilinguisme et contact de langues, Paris, Klincksieck 1976.

si bien à la perception qu'à l'affectivité. Dans le premier cas, elles concernent au premier chef ces cadres de toute perception que sont l'espace et le temps ; puis l'écart vécu entre les deux milieux antagoniques de la sociabilité que sont la famille et la collectivité ethnique d'une part et la société d'accueil d'autre part ; enfin la distance creusée par cet antagonisme des milieux de la sociabilité entre le moi et l'idéal du moi.

2– Les tensions relatives à la perception

Retour à la table des matières

Du point de vue de la perception, on peut dire, en règle générale, que la tension psychique est d'autant plus intense que la différence culturelle est grossie par l'individu ou le groupe.

A– Tensions dues à la perception différentielle du temps

Il s'agit de la différence entre le rythme de vie ancien et le rythme de vie nouveau impose par l'acculturation. Bastide raconte, dans un de ses ouvrages, le cas d'un Africain qui, débarquant en France, est littéralement affolé et fasciné par le rythme intense de la vie parisienne, alors que, dans son village natal, le rythme de vie était lent et calme. Pour s'adapter et être efficace, il décide de ne plus dormir. Au bout de quinze jours, il est hospitalisé. Il est clair que tous les Africains ne se comportent pas de la sorte, que beaucoup s'adaptent sans problème majeur au nouveau rythme de vie. Il s'agit donc, dans le cas cité et les cas semblables, de gens dont le psychisme était préalablement fragilisé par une expérience infantile douloureuse et qui, de ce fait, supportent mal le choc culturel.

Au Canada, on nous a rapporté le cas de deux étudiants néo-zélandais venus étudier à Montréal avec une bourse qui leur permettait d'adopter, jusqu'à un certain point, le [88] rythme de vie de leur choix. Il reste qu'ils étaient venus avec l'idée que la vie montréalaise était agitée. Une fois sur place, l'agitation des Montréalais leur a paru semblable à une « course de rats ». A rat race: ils n'avaient que cette expression à la bouche et cette image dans l'esprit. Ils ont vite fini par plier bagages. Il est clair qu'il s'agit d'une catégorie de personnes qui,

pour des raisons psychologiques, sont promptes à fantasmer le réel et tendent à grossir démesurément les différences culturelles.

Cette catégorie de gens peut constituer la majorité d'un groupe ethnique en situation d'acculturation. Voici un exemple caractéristique. Il s'agit des Libanais et des Syriens immigrés en Argentine au début du XX^{e} siècle. Le témoignage date de 1906 : « Une espèce de folie s'empare de l'immigré à son arrivée en Argentine... Le Libanais ou le Syrien vient en effet d'un pays statique où le peuple est habitué à l'inactivité et où il ne se surmène pas. Ici il se trouve catapulté dans un milieu actif, parmi des gens dynamiques, et dont la langue, les principes, les valeurs morales lui sont totalement étrangers. Une agitation fébrile s'empare de lui. Mais devant son impuissance à lutter contre l'Argentine, il tend à adopter une attitude de repli sur lui-même et sur son propre groupe, c'est-à-dire la Collectivité. Toute son activité se limite dès lors à l'intérieur de ce groupe... » [49] Et l'auteur continue en disant que les quinze premières années étaient pour la majorité une période de sommeil et de léthargie, normale si l'on considère cette immersion de l'immigré dans un monde radicalement différent.

B– Tensions dues à la perception différentielle de l'espace. — La différence entre l'espace que l'on a quitté et l'espace où l'on arrive peut être quantitative ou qualitative. Soit l'exemple des immigrants libanais du début du [89] XX^{e} siècle, venus d'un tout petit pays qui ne dépassait guère 10 000 km^{2}, dans des pays d'Amérique 200, 800 ou même 900 fois plus grands et choisissant d'y exercer un métier propre à agrandir psychologiquement cet espace nouveau dans des proportions hallucinantes : le métier de vendeurs ambulants, qui les conduisait à pied ou à dos d'âne de village en village et de province en province. Certains ne résistèrent pas à l'épreuve et, faute de pouvoir ou vouloir adopter un autre métier, s'en retournèrent dans leur pays.

Mais ce phénomène est surtout caractéristique de l'immigration massive qui a déferlé sur le continent américain au début du siècle dernier, et qui était essentiellement composée de paysans plus ou moins illettrés. Ce n'est plus le cas dans l'immigration contemporaine, dans la mesure où celle-ci est davantage le fait d'individus ou de fa-

49 Journal As-Salam, 22/12/1906.

milles isolées que d'un groupe national compact, dans la mesure aussi où elle est le fait de gens professionnellement qualifiés et munis d'un bagage culturel appréciable. Nous l'avons constaté en particulier au Canada, où les nouveaux immigrants, pour remédier à leur solitude affective, ont recours à des formes très atténuées de regroupement. Ainsi, par exemple, quelques familles de même origine ethnique s'arrangent pour habiter dans les mêmes parages, mais en prenant soin que leurs maisons alternent avec celles de familles de souche canadienne. C'est que, de leur propre aveu, ils sont désireux de s'intégrer le plus vite possible à la société d'accueil et ils savent qu'ils disposent des ressources nécessaires pour se faire admettre.

C– Tensions dues à la perception différente des deux milieux de la sociabilité et des deux codes culturels correspondants. Par les milieux de la sociabilité, nous entendons, d'une part la famille et la collectivité ethnique, d'autre part, la société d'accueil. Plus l'écart entre les deux codes culturels correspondants est grand ou senti comme tel, plus le conflit est aigu et propre à engendrer des tendances [90] schizoïdes. Pour nous en tenir au cadre de l'immigration, nous avons constaté, en recueillant des autobiographies de fils et filles d'immigrés libanais en Argentine, à quel point l'appréciation de l'écart entre les deux codes culturels varie avec les familles et, au sein de chaque famille, avec les individus ; à quel point varie, par voie de conséquence, le degré d'intensité du conflit inhérent à l'acculturation. Au Canada, nous avions affaire, non aux descendants des anciens immigrés, mais à de nouveaux immigrés récemment arrivés au Québec. Pour apprécier l'écart entre les deux codes culturels en présence, ils se référaient à la culture française telle qu'ils l'avaient assimilée au Liban et à cette même culture française telle qu'ils la découvraient au Québec. Au cours de nos entretiens, nous avons pu constater à quel point la manière d'intuitionner et d'apprécier les modes de penser québécois variait avec les individus, en fonction de leur personnalité et de l'expérience passée qui l'a informée.

Trois catégories de personnes sont apparues à l'analyse la première est celle de gens qui, s'attendant à trouver au Québec la langue et la culture françaises, telles qu'ils les ont assimilées dans les collèges français de Beyrouth ou en France même, se trouvent profondément déçus de constater qu'ils ont affaire à une langue française fortement

particularisée et à une culture fort différente de celle de la France. Ils ne voient rien de nouveau ou d'original dans ce monde culturel inattendu ; ils y voient une dégradation et une folklorisation du monde culturel français. Le refus s'installe peu à peu au fond d'eux-mêmes et engendre une dialectique infernale qui peut les pousser au seuil de la pathologie. Vis-à-vis de la culture québécoise, ils n'ont que mépris : « Il n'y a pas de vraie culture chez les Québécois, pas de pensée originale » ; « les Québécois sont pris entre l'attrait qu'exerce sur eux la société de consommation et la culpabilité d'y céder : leur créativité est paralysée » ; [91] « leur culture, c'est la culture française vidée de son contenu, contaminée par l'influence américaine » ; « nous avons choisi le Québec pour la langue et la culture françaises. Eh bien, c'est un fiasco ! »Leur attitude négative ne manque pas d'être perçue par les Québécois qui, de ce fait, les rejettent sans aménité. Ce rejet engendre chez eux un ressentiment et une aigreur qui radicalisent leur refus du monde culturel québécois et lui confèrent un caractère hargneux, voire obsessif : « Mon mari, nous a confié une jeune Libanaise, était très à l'aise en France. Ici il n'est pas à l'aise du tout. Il n'apprécie rien de ce qui est québécois. Il déteste leur télévision, leurs spectacles, leurs idées, leurs conversations. Un jour je suis rentrée à la maison, il regardait à la télévision une partie de hockey entre Russes et Canadiens et il souhaitait ardemment la défaite des Québécois ! Il est bloqué devant tout ce qui est typiquement québécois. Il en devient raciste. »

La deuxième catégorie représente la majorité des gens interrogés. Elle est celle de gens qui, sans porter un jugement de valeur sur les modes de penser inhérents à la culture québécoise, se montrent disposés à les assimiler sans perdre pour autant leur monde culturel propre, acquis au Liban ou en France. Ils perçoivent vaguement dans cette ouverture le principe d'un enrichissement culturel, mais ils ne cherchent pas à analyser leur intuition. Voici une série de brefs témoignages qui illustrent cette attitude : « La culture québécoise est ce qu'elle est, mais elle apporte quelque chose de nouveau et à ce titre elle est intéressante » ; « les Québécois n'ont pas la même échelle de valeurs que nous, mais dans un sens c'est tant mieux ! Ils nous obligent à remettre en question la nôtre, qui n'est pas nécessairement infaillible » ; et voici un dernier témoignage où le conflit lui-même apparaît à l'immigrant comme un facteur d'enrichissement : « J'ai longtemps confronté ce que j'ai d'oriental et d'européen avec ce que les Québé-

cois ont de [92] français et d'américain. À présent je me sens tiraillé entre tous ces courants. Je suis de partout et de nulle part. Intellectuellement je me sens tributaire de trois pays : le Liban, la France, le Canada. Et pourquoi pas ? Déraciné ? Je le suis peut-être, mais c'est une expérience positive et, dans un sens, je souhaite que mes enfants la vivent également. C'est un cheminement enrichissant que nous n'aurions pas fait, si nous étions restés au Liban. »

La troisième catégorie est celle de personnes qui n'ont pas tardé à percevoir dans le monde culturel québécois des modes de penser originaux, issus de la convergence des deux courants français et anglo-saxon : « La pensée québécoise, nous a dit un enseignant, est un effort inconscient pour intégrer l'apport culturel anglo-américain dans le cadre de la francophonie. Il y a là le germe d'un enrichissement considérable pour la pensée et la littérature francophones. » Trois autres témoignages disent à peu près la même chose. Nous préférons citer celui, plus long et plus explicite, d'un professeur d'université : « J'ai choisi le Québec à la fois parce que j'étais de culture française et que j'étais fasciné par l'Amérique. La France ne m'avait pas apporté grand-chose, j'avais acquis une solide culture française au Liban. Une fois à Québec, j'ai mis du temps pour comprendre à quel niveau de la pensée s'opérait la synthèse intellectuelle de l'élément français et de l'élément américain. Au début, le discours québécois me déconcertait. J'utilisais la même langue que les Québécois, mais j'avais constamment l'impression que les mots n'avaient pas le même sens pour eux et pour moi. J'énonçais un argument, je sentais qu'il était mal perçu. Puis j'ai fini par comprendre. Le discours québécois est de type hybride, mais à mon avis, c'est un hybridisme de transition qui prélude à la synthèse dont je parlais tout à l'heure. Le processus est fascinant. Si vous discutez avec un Québécois, vous avez du mal à le suivre. Il peut commencer par des [93] arguments théoriques, de type cartésien, et tout à coup le voilà qui glisse sans crier gare sur le terrain de la pensée empirique, des “case studies”. Ou l'inverse. Dans de telles conditions, la discussion est fort difficile, mais ce qui m'intéresse, c'est le processus d'acculturation franco-américain qui régit le discours et qui est significatif d'une nouvelle culture en gestation. »

D– Tensions dues à la perception différentielle du moi et de l'idéal du moi. Je veux parler de la différence entre le moi tel qu'il a été for-

mé et l'idéal-du-moi qui s'incarne dans des individus représentatifs d'un statut social jugé supérieur, ou porteurs de modèles de comportement et de pensée considérés comme la norme sociale par excellence. Dans Liban déraciné[50], nous avons transcrit l'histoire d'une famille libanaise qui était entièrement braquée sur la volonté de ressembler à la haute bourgeoisie argentine et qui croyait y être parvenue.

« À la fin de 1927, raconte une des filles de la famille, mes parents accomplirent le dernier pas dans l'acquisition du prestige social. À San Isidro, dans la zone résidentielle réservée aux familles fortunées de la haute bourgeoisie, ils achetèrent une casa grande de quelque soixante pièces, qui donnait d'un côté sur la voie ferrée et de l'autre sur le Rio de la Plata. » [51] En réalité le mimétisme que les parents pratiquaient dans leur train de vie, leur habillement, leurs réceptions ne pouvait donner le change à leurs enfants : « Au collège, confesse la même personne, j'appris peu à peu que les parents de mes camarades criollas avaient des propriétés à Mar del Plata, qu'ils étaient membres du Jockey Club, qu'ils faisaient de l'équitation, qu'ils allaient au [94] théâtre Colón, qu'ils avaient des estancias, et un certain nombre de détails de ce genre. Je compris alors que, si nous menions une vie de luxe, notre style n'était pas celui des grandes familles criollas, puisque mes parents n'avaient pas de propriété à Mar del Plata et que ma mère ne faisait pas de l'équitation. Chaque fois que l'idée de cette différence me venait à l'esprit, le me sentais frustrée et diminuée. » [52]

L'obsession des parents, puis la faillite de leur entreprise, ont marqué les enfants au point de conditionner fortement leur vie d'adultes. Elles expliquent en grande partie la dialectique de leurs échecs affectifs répétés et de leurs succès professionnels compensatoires. L'écart entre le moi et l'idéal du moi, vécu dramatiquement, est propre à engendrer des tendances paranoïdes (sentiment de persécution et mégalomanie compensatoire).

---

50 Sélim ABOU, Liban déraciné. Immigrés dans l'autre Amérique, nouvelle édition augmentée de « Ethnopsychanalyse des autobiographies » en collaboration avec Carlos Hernandez et Marisa Micolis, Paris, coll. « Terre Humaine », Plon 1978.

51 Ibid., p. 361.

52 Sélim ABOU, Le Bilinguisme arabe-français au Liban, op. cit., p. 371.

Mais en général l'idéal du moi que s'assigne le sujet en situation d'acculturation est moins inaccessible, et moins irréductible l'écart entre cet idéal et le moi. Si le paysan immigré, devenu petit commerçant, aspire à ressembler aux grands patrons du commerce et de l'industrie, il procédera par étapes, en s'assignant chaque fois un modèle correspondant au niveau socio-économique qui est provisoirement le sien. C'est ainsi qu'ont procédé, selon un fils d'immigrés, les « Turcos », c'est-à-dire les Libanais et les Syriens, en Argentine : « Les Turcos s'installaient dans les domaines féodaux –plus exactement dans les villages et les hameaux attenant aux ingenios, obrajes, estancias, les féodaux – et ils vivaient au milieu des péons. Il est certain qu'ils cherchaient à faire de l'argent et que les scrupules ne les étouffaient pas. Malgré tout, ils étaient des pourvoyeurs plus compréhensifs, plus débonnaires et moins avides que les patrons. Contre les puissants, ils se sont solidarisés [95] avec les pauvres. Une fois en possession d'un petit capital, ils ont commencé à traiter avec les patrons eux-mêmes, leur achetant une partie de leur production pour la revendre au détail. Les plus astucieux sont devenus représentants commerciaux d'une usine ou d'une plantation. Puis ils se sont transformés en fournisseurs grossistes des produits agricoles et industriels les plus divers. » [53]

3– Les tensions relatives à l'affectivité

Retour à la table des matières

Quant aux tensions psychiques relatives à l'affectivité, il convient de les lire sur le plan symbolique de la sexualité, c'est-à-dire sur le plan du principe de plaisir soumis, en situation d'acculturation, à un principe de réalité conflictuel, puisque régi par des normes issues de deux ou plusieurs codes culturels en présence. On aura compris que la sexualité est à prendre ici au sens large, au sens du désir ou de la libido telle que Freud la définit : « Nous entendons par libido l'action des instincts se rapportant à tout ce qui peut être englobé dans le mot amour ». En mettant en relation le conflit d'acculturation et le langage symbolique de la libido, nous pouvons distinguer au moins cinq comportements typiques.

---

53 Sélim ABOU, Le Bilinguisme arabe-français au Liban, op. cit., p. 339-340.

A– Le comportement sexuel comme remède au déracinement. Il s'agit d'un certain déchaînement sexuel caractéristique des individus transplantés, en particulier des célibataires, au moment où, d'une part, les cadres de référence de leur société d'origine et les normes de comportement y attenant n'ont plus de prise sur leur conscience et où, d'autre part, ils n'ont pas encore intériorisé les cadres et les normes de la nouvelle société. Ils traversent alors une sorte de chaos culturel, dans lequel une activité sexuelle [96] débordante compense un vide psychologique et moral angoissant, et tient pour ainsi dire le rôle d'une « drogue ». C'est le cas de la majorité des immigrants arrivés seuls en terre étrangère ; c'est aussi le cas de citadins et de citadines célibataires qui, de par leur fonction, se trouvent tout à coup nommés dans des villages reculés de la campagne où il n'y a pour eux aucune forme de loisir : la sexualité et parfois l'alcool représentent alors le seul moyen d'évasion possible.

Presque tous les immigrants libanais que nous avons interrogés en Argentine, en 1965 et 1966, ont évoqué cette période des débuts, où ils trouvaient, dans des aventures amoureuses répétées, le seul antidote contre la solitude et le désespoir. Au Canada, en 1975, nous avons recueilli, auprès des nouveaux immigrés, des témoignages similaires. En voici deux, qui émanent respectivement d'un enseignant célibataire et d'un étudiant : « Pour les Québécois, victimes d'une société qui se mécanise à toute vitesse, les relations sexuelles sont un remède à la solitude. Pour nous immigrants, qui souffrons d'une solitude encore plus grande, le chemin est vite pris et la sexualité devient une drogue. Pour ma part, j'ai fini par la considérer comme telle. Dès que j'ai du temps libre, j'invite une ancienne amie ou en cherche une nouvelle. Le cycle désir – satisfaction – frustration se reproduit indéfiniment. Je vous le dis, c'est comme une drogue. » — « Assez vite, mes aventures sexuelles ont pris l'allure d'une pure diversion. Au lieu de me mettre en couple avec une jeune fille, comme cela se fait ici, et de vivre avec elle une véritable expérience sentimentale, j'ai pris dès le départ un autre chemin, celui d'une recherche effrénée du plaisir. Il fut un temps où il me fallait deux ou trois femmes par jour. J'ai toujours une amie préférée, mais je l'habitue à accepter mes infidélités. Mon argument est simple : “Je ne suis pas satisfait, je suis polygame par tempérament”. Parfois je me demande si je ne suis pas un obsédé sexuel. Je

me dis que non. Quelle [97] autre diversion y a-t-il ? Ou on fait ça ou on crève de solitude et d'ennui ».

B– Le comportement sexuel comme signe de rébellion contre le milieu familial porteur de la culture passée

Rompre avec les normes sexuelles enseignées par la famille, c'est symboliquement rejeter l'échelle de valeurs transmise par les parents et sentie par les enfants comme un obstacle à leur intégration dans la nouvelle société. C'est là le sens profond des écarts sexuels vécus par beaucoup de fils et filles d'immigrés, révoltés contre le milieu fermé de leur famille et désireux de s'en libérer pour s'intégrer à la société d'accueil et à la culture ambiante. Dans les sociétés industrielles, où le changement social accéléré crée une véritable situation d'acculturation, la révolte sexuelle des jeunes a une signification analogue : bousculer la morale sexuelle établie, c'est bousculer l'ordre social qu'elle reflète et qui est senti comme particulièrement répressif.

Nous montrons plus loin [54] que, dans le cadre de l'immigration, ce moment de la révolte contre le milieu familial et ethnique est, pour les enfants, le seul moyen d'échapper à la stratégie défensive – d'ordre culturel et sexuel à la fois – spontanément élaborée par les parents pour se défendre contre les dangers de l'assimilation, et de s'ouvrir librement à la société d'accueil et à sa culture. Cette révolte se traduit en général par une activité effervescente, propre à stimuler tous les registres de la communication. Cette effervescence, qui peut se manifester dans divers domaines de la vie sociale et individuelle, s'accompagne toujours d'une recherche sexuelle fébrile, qui en est à la fois le moteur et le reflet.

[98]

C– Le comportement sexuel comme moyen de se faire reconnaître par l'Autre

Il s'agit ici du cas spécifique de l'individu qui se choisit des partenaires sexuels appartenant aux groupes sociaux ou aux ethnies dont il aspire à se faire reconnaître. Il se donne alors l'illusion que par l'appropriation sexuelle du partenaire il s'approprie aussi des va-

54 Voir ci-après le chapitre III : « Ethnopsychanalyse d'une acculturation ».

leurs culturelles qu'il représente. C'est là fréquemment le sens symbolique des mariages que les étudiants des pays en voie de développement contractent avec des jeunes filles des pays développés où ils font leurs études ; d'autant plus que la femme apparaît comme plus apte à incarner les valeurs culturelles de son pays que l'homme.

C'est aussi le sens caché du donjuanisme de certains immigrés ou fils d'immigrés. Voici, à titre d'exemple, le témoignage d'un Argentin d'ascendance libanaise : « Les femmes des autres groupes ethniques raffolent des Arabes : elles s'imaginent qu'ils sont sexuellement plus ardents que d'autres. C'est pourquoi je rigole lorsque les Libanais et les Syriens se sentent méprisés. » [55] Le sens de l'affirmation est clair : le succès sur le plan amoureux annule le mépris et établit la reconnaissance. Et le sujet ajoute : « Moi, j'étais recherché, choyé, adulé, par les jeunes filles et les femmes de toute origine : la Juive, l'Italienne, l'Espagnole, l'Allemande... [56] ». Les mariages interethniques, en pays d'immigration, peuvent avoir également ce sens.

D– Le comportement sexuel comme tentative de retour à la nature ou d'accès à la culture

Il s'agit de deux partenaires appartenant l'un à une civilisation moderne, l'autre à une civilisation traditionnelle. Le premier est attiré par le second parce qu'il le juge proche de la nature, doté des attributs même de la nature : absence d'inhibition et [99] fougue primitive dans les rapports sexuels. Inversement, pour le partenaire issu de la civilisation traditionnelle, les rapports sexuels avec l'Autre apparaissent comme un moyen de promotion sociale et d'accès à une culture jugée supérieure. Ce qui est frappant dans cette situation, c'est que le représentant de la civilisation moderne, qui auréole son partenaire du prestige de la « pureté » primitive, condamne cette même primitivité chez l'individu du même sexe que lui. Le Blanc cherchera dans la Noire le milieu naturel qui lui permet, croit-il, des débordements sexuels spontanés, inhibés dans sa propre société, mais il défendra sa sœur contre le Noir, qualifié de bête lubrique et d'incarnation du mal.

---

55 Sélim ABOU, Liban déraciné, op. cit., p. 338.

56 Ibid., p. 293.

Les innombrables romans qui traitent des relations interethniques, en particulier des rapports entre Blancs et gens de couleur, illustrent abondamment cet état d'esprit et les aventures, parfois tragiques, qui en découlent. Pour nous en tenir à la littérature savante, des ouvrages comme Maîtres et esclaves de Gilberto Freyre [57] ou Peau noire, masques blancs de Franz Fanon analysent fort bien les fantasmes qui président à ce type de rapports : retour à la nature pour le Blanc ou la Blanche, accès à la culture pour la femme ou l'homme de couleur. Dans son introduction au livre collectif sur La Femme de couleur en Amérique latine, Roger Bastide souligne la valorisation sexuelle de la femme de couleur – mulâtresse ou noire – dans la chanson populaire brésilienne : « l'amour que les Noires font, les Blanches ne savent le faire [58] ». Mais il importe de préciser que le phénomène n'implique pas nécessairement la différence de couleur. Il implique une différence de cultures [100] susceptible d'être interprétée par les partenaires dans les termes de l'antinomie « civilisé/primitif [59] ».

---

57 Gilberto FREYRE, Maître et esclaves. La Formation de la société brésilienne, nouvelle édition, Paris, Gallimard 1974.

58 Roger BASTIDE (sous la direction de), La Femme de couleur en Amérique latine, Paris, Éditions Anthropos 1974, p. 10.

59 Dans Belka, récit autobiographique d'un Algérien, nous trouvons cet intéressant discours qu'une femme française, fille de colons, tient à son jeune amant algérien : « Bien sûr, si j'avais voulu me marier, les partis ne manquaient pas ; ils ne m'ont jamais manqué. Mais quels partis ? Au mieux des fils de colons, parfois diplômés d'une école d'agriculture, mais incapables d'empoigner une pioche ; des benêts, tout juste bons à attendre d'hériter un vignoble de plus en laissant un régisseur travailler à leur place. Des paresseux, des ignorants, malgré leurs titres et leur fortune. Crois-moi, je connais leur façon de vivre, et leurs distractions, toujours pareilles. Les femmes parlent tennis ou toilettes, et se moquent des absentes, tandis que les hommes comparent leurs bénéfices, leurs maîtresses, leurs yachts, quand ils ne parlent pas d'événements politiques qu'ils sont trop ignorants pour comprendre ! Non, ce monde-là n'est pas fait pour moi. Voilà pourquoi je me suis habituée à vivre seule, recroquevillée au fond de ma coquille... jusqu'à ce jour, semblable aux autres, mais où, je ne sais pourquoi, une bouffée de désir m'a soudainement envahie ; et je suis partie vers la plage à la recherche de je ne sais quelle aventure pour rompre ma solitude (...) Et c'est toi que j'ai trouvé, toi, le petit Arabe allongé sur le sable, mince, bronzé (...) Mais ton esprit est pur ». Réfléchissant à son aventure, le jeune Algérien avoue : « C'est un volcan, un incendie perpétuellement rallumé, et le fait qu'elle soit française et de vingt ans mon aînée ne fait que m'exciter davantage ». (Mohamed

E- Le comportement sexuel comme réaction à une impossible acculturation. C'est le cas de personnes qui ont conscience d'avoir échoué à se faire reconnaître par l'Autre à travers la relation sexuelle, et plus généralement d'avoir manqué leur intégration dans la nouvelle société. Leur relation à l'Autre devient le lieu symbolique de ce double échec. Il n'est pas étonnant dès lors qu'elle prenne une tournure sado-masochiste. Un romancier nord-africain exprime parfaitement ce type d'état intérieur : « Je chômerai, je vagabonderai, je volerai, le tuerai puisque le monde, l'Europe, le Chrétien ne veulent nous considérer, nous Bicots, que par [101] ce petit vasistas ouvrant sur nos mauvais instincts. Notre commerce avec la société s'exprimait sous forme d'injures ou de vols ou de coups de poing ; nous mangions, dormions, marchions, voyions, écoutions, vivions avec révolte et haine, et ce n'était pas autrement que j'aimais Simone, même mon sperme giclait haineux. » [60]

Mais voici deux témoignages directs, émanant respectivement d'un étudiant et d'un jeune enseignant libanais établis à Québec : « J'ai vite compris que les Québécoises me recherchaient non par amour, mais pour avoir une aventure sexuelle avec un étranger, avec un brun aux yeux noirs ! Alors j'ai commencé moi aussi à les utiliser pour mon plaisir et mon divertissement. Quand je sens que je commence à m'attacher à une fille, je la laisse tomber, même si je dois en souffrir. Si c'est elle qui s'attache à moi, ma réaction est identique, même si je sais que je la fais souffrir. Tout aurait été différent si mes premières aventures, que je voulais sentimentales autant que sexuelles, n'avaient pas été frustrées. »

« L'immigrant célibataire rentre chez lui le soir à 18 h et se trouve seul. S'il ne veut pas devenir fou, il doit se trouver une amie. Vous trouvez une amie : appelons-la Monique. Au bout de six mois, d'un an au maximum, vous en avez marre, parce que vous n'avez pas réussi, avec Monique, à dépasser la relation sexuelle. Il ne s'est établi entre

---

BELKACEMI et Alain GHEERBRANT, Belka, Paris, Fayard 1974, p. 108-110). C'est nous qui soulignons.

60 Driss CHRAÏBI, Les Boucs, Paris, Denoël 1955, p. 120, cité par Isaac YETIV, Le Thème de l'aliénation dans le roman maghrébin d'expression française, 1952-1956, op. cit., p. 104.

vous aucun échange affectif et culturel profond. Pourquoi ? C'est difficile à dire. Toujours est-il que vous songez à changer de partenaire. Mais le vendredi soir arrive et vous vous dites : "La pauvre ! Elle m'attend" ; ou bien vous cédez à votre attendrissement et vous lui en voulez pour cela même ; ou bien vous lui téléphonez pour lui dire [102] que vous ne pouvez pas sortir, et vous avez mauvaise conscience. Mais vous sortez, vous allez au Congress Inn ou au Centre d'achat. Vous rencontrez une très belle fille, vous l'abordez, mais elle vous envoie sur les roses. Vous êtes plus seul que jamais. Vous rentrez chez vous et vous vous dites : "Et quand je pense que la pauvre Monique ne demandait pas mieux que de sortir avec moi !". Vers 11 h du soir, vous téléphonez à Monique, vous la faites sortir puis vous faites l'amour avec elle. Mais secrètement, vous lui en voulez de vous tenir ainsi. Alors plus elle devient l'objet nécessaire qui meuble votre solitude et plus vous lui en voulez. Il s'établit entre vous et elle des relations ambiguës d'amour et de haine, auxquelles vous vous habituez comme à l'alcool. De guerre lasse, pour consacrer ce qui est devenu une habitude, vous pouvez finir par l'épouser. Imaginez ce que sera votre foyer. Je connais deux Libanais qui sont dans ce cas. L'un a avec sa femme des relations proprement névrotiques, l'autre a fait récemment une véritable dépression nerveuse ».

*
* *

Le jeu de typologies auquel nous venons de nous livrer peut paraître fastidieux. Il est pourtant logiquement préalable à toute analyse d'un phénomène d'acculturation quelconque. En effet, quelle que soit la méthode adoptée, elle n'est opérante que si elle tient compte de la complexité du phénomène et de son caractère pluridimensionnel, c'est-à-dire des processus multiformes qu'il peut recouvrir et que les typologies ont tenté de catégoriser. Le modèle ethnopsychanalytique que nous proposons au chapitre suivant, pour l'analyse de l'acculturation des immigrés, s'efforce de répondre à cet impératif.

[103]

L'IDENTITÉ CULTURELLE
Première partie.
Relations interethniques et problèmes d'acculturation

Chapitre III

Ethnopsychanalyse d'une acculturation

Retour à la table des matières

Il est habituel de distinguer, à partir de critères juridiques, quatre grandes catégories de migrants internationaux : les immigrants proprement dits, les travailleurs étrangers, les personnes déplacées et les réfugiés politiques. Les causes et les motivations de l'émigration varient sans doute en fonction de ces catégories et influent, du moins dans les premières années, sur le comportement des migrants dans le pays d'accueil. Mais, au-delà de ces différences, tous les migrants, à quelque catégorie qu'ils appartiennent, ont à affronter les mêmes problèmes d'adaptation, d'intégration et d'acculturation.

Il existe toute une bibliographie sur l'immigration massive dont le continent américain a été le théâtre entre 1850 et 1930. Les ouvrages et les articles se multiplient sur le phénomène considérable des travailleurs étrangers dans l'Europe actuelle. Mais, dans l'un et l'autre cas, ces études portent presque exclusivement sur l'adaptation des immigrés, c'est-à-dire leur accommodation au milieu physique du pays d'accueil, et sur leur intégration, c'est-à-dire leur insertion dans les structures économiques, sociales et politiques de la société d'adoption.

Il existe peu de travaux sur l'acculturation des immigrés, c'est-à-dire sur les processus culturels qu'ils sont amenés à vivre, à tous les niveaux de l'adaptation et de l'intégration, par suite de la confrontation de leur culture d'origine avec celle du pays d'accueil.

[104]

Ce n'est pas sans raison que les processus d'acculturation sont si peu étudiés. Ils ne peuvent être saisis qu'au terme de recherches prolongées, à travers des documents souvent indirects (littérature orale, mythes et contes dans le cas des populations traditionnelles) ou difficiles à obtenir (autobiographies circonstanciées dans les cas des migrants modernes), et par des méthodes qui restent en grande partie à inventer. Cela est particulièrement vrai lorsqu'on veut saisir non pas seulement l'acculturation matérielle, c'est-à-dire l'ensemble des modifications qui affectent les schèmes de comportement et les contenus de conscience, mais l'acculturation formelle, qui touche à la manière même de penser et de sentir. Cette distinction, comme nous l'avons déjà signalé, a été introduite en anthropologie par Roger Bastide, qui a consacré une partie de son œuvre à construire une théorie de l'acculturation et à chercher, aux frontières de la sociologie et de la psychanalyse, des voies qui permettent l'étude en profondeur de ce phénomène.

Un document, une méthode

Retour à la table des matières

Nous mettant résolument dans le sillage de Bastide, nous avons tenté une étude de l'acculturation dans un cas précis : celui des Libanais d'Argentine. Le document consiste en quatre autobiographies de fils et filles d'immigrés, publiées et analysées dans un ouvrage volumineux intitulé Liban déraciné[61]. Par approches successives, nos quatre personnages – Nayla, Carlos, Amalia et Enrique – [105] ont été choisis parmi deux mille personnes qui constituaient l'échantillon de

61 Sélim ABOU, Liban déraciné. Immigrés dans l'autre Amérique, nouvelle édition augmentée de : « Ethnopsychanalyse des autobiographies », en collaboration avec Carlos Hernandez et Marisa Micolis, Paris, coll. « Terre Humaine », Plon 1978. Ce que nous présentons dans ce chapitre, c'est le modèle qui a présidé à l'analyse des autobiographies.

base d'une enquête extensive par questionnaire. Ces quatre personnes ne peuvent pas pour autant prétendre à une quelconque représentativité statistique. Mais l'on peut se demander si les sciences humaines ne sont pas trop obsédées par les critères quantitatifs d'appréciation et si, lorsque le document s'y prête, l'analyse en profondeur n'est pas particulièrement apte à saisir le général dans le particulier. Vingt autres autobiographies moins détaillées, recueillies en Argentine et non publiées, une centaine d'interviews d'immigrants des trois générations ont suffi à nous convaincre que, au-delà des variables individuelles, les problèmes d'intégration et d'acculturation vécus par Nayla, Carlos, Amalia et Enrique, sont ceux de la collectivité d'immigrés à laquelle ils appartiennent ; et peut-être même sont-ils ceux de toute collectivité d'immigrés.

Recueillir les autobiographies de ces quatre personnages ne fut pas chose aisée. Cette affirmation peut étonner, lorsqu'on sait qu'il n'est pas d'enquête aujourd'hui qui ne se pare d'« interviews », de « témoignages », de « tranches de vie ». Mais il y a loin de ces récits sommaires et fragmentaires à la relation minutieuse d'une vie, ou plus exactement de ce que la mémoire du sujet enquêté a retenu de cette vie. De plus, nos sujets étaient invités, dès le départ, à une tâche ardue : celle de décrire minutieusement et les étapes de leur développement personnel – sexuel, affectif et intellectuel – et les phases de leur socialisation, aussi bien au sein de leur groupe ethnique que de la société d'accueil. Ces deux types de données étaient indispensables pour permettre la saisie des relations et des tensions entre les cheminements du désir et les conflits socio-culturels vécus. Il n'a pas fallu moins de cinq ans de relations amicales suivies avec Nayla, Carlos, Amalia et Enrique, pour qu'ils consentent à livrer l'histoire de leur vie, conformément aux exigences de l'enquêteur.

[106]

La méthode adoptée consiste en une lecture « ethno-psychanalytique » de ces autobiographies. Le discours autobiographique recueilli par l'ethnologue diffère profondément de celui sur lequel opère le psychanalyste. Il serait trop long de rendre compte ici de cette différence ; nous l'avons fait dans Liban déraciné. Qu'il suffise de dire qu'elle est fonction de la différence d'objectifs. Dans la perspective clinique, où l'on a affaire à un sujet pathologiquement affecté, il s'agit de détecter les conflits qui bloquent le développement harmonieux

d'une vie individuelle. Dans la perspective ethnologique qui est la nôtre et où nous avons délibérément choisi des sujets normaux, il s'agit de repérer, à travers l'expérience vécue, les conflits qui jalonnent habituellement les processus de socialisation et d'acculturation en raison de l'hétérogénéité culturelle du milieu familial et du milieu social.

À objectifs différents, méthodes différentes. Comme toute discipline, la psychanalyse possède un cadre de référence spécifique. Mais un tel cadre est essentiellement un système conceptuel qui permet de construire plus d'une grille de lecture (ou modèle) et de trouver celle qui correspond le mieux à la perspective choisie. Si, obéissant aux injonctions de certains spécialistes, nous avions appliqué au discours spontané des fils et des filles d'immigrés la grille que le psychanalyste applique à celui de ses patients, l'analyse aurait été trompeuse et décevante aussi bien du point de vue analytique que du point de vue ethnologique. Du point de vue analytique, parce que nos documents sont « cliniquement » insuffisants ; du point de vue ethnologique, parce que l'interprétation aurait saisi les conflits socio-culturels comme des déterminations secondaires, inessentielles, ajoutées après coup à la situation œdipienne fondamentale et à ses développements, alors que notre but était de saisir le rôle constitutif de ces conflits à toutes les étapes du développement souterrain de la personnalité.

[107]

Pour l'analyse des autobiographies, nous avons donc construit un modèle particulier, dont nous voudrions tracer ici les grandes lignes.

Un modèle d'analyse

Retour à la table des matières

Si nous avons choisi les enfants d'immigrés, c'est parce que le phénomène de l'acculturation formelle constitue l'expérience caractéristique de la deuxième génération, née dans le pays d'accueil et partagée, dès l'enfance, entre deux milieux socio-culturels différents, la famille et l'école, le groupe ethnique et la société d'accueil. Il arrive, dans des cas particuliers, que des immigrants proprement dits, conscients de la nécessité de s'intégrer et désireux de le faire, anticipent le processus et le vivent avant leurs enfants, comme il arrive, en sens inverse, qu'un

fils d'immigrés esquive l'acculturation formelle et reproduise l'attitude paternelle d'acculturation matérielle et partielle.

En effet, en règle générale, l'immigrant, soucieux d'éviter le danger de la déculturation, divise spontanément le monde en deux secteurs : il confine ses relations primaires (émotionnelles) dans le cercle de la famille et de la collectivité ethnique et n'entretient avec la communauté d'accueil que des relations secondaires, des relations d'affaires. Moyennant cette division, il se contente d'adopter les modèles de comportement exigés par la vie publique dans le pays d'accueil et il garde intacts les modes de penser et de sentir hérités de sa culture originelle.

Ce qu'il cherche dans le milieu familial et/ou ethnique, ce sont des appuis affectifs solides qui lui permettent d'affronter sans angoisse excessive le processus conflictuel provoqué chez lui par la nécessité impérieuse d'apprendre un code culturel nouveau dans un climat de contrainte émotionnelle prononcée. Des besoins compensatoires de dépendance personnelle et culturelle prennent le pas sur [108] son besoin naturel d'indépendance. C'est au sein de la famille et/ou de la collectivité ethnique qu'il élabore spontanément la stratégie défensive destinée à lui permettre de contrôler son angoisse face à la société d'accueil.

Éléments du modèle

1– La fusion familiale, stratégie de l'enracinement

Retour à la table des matières

Cette stratégie de l'immigrant père de famille détermine l'expérience des enfants. D'instinct et d'un même mouvement, la famille renforce ses défenses culturelles pour résister à l'altérité menaçante que représente la société d'accueil et resserre ses liens affectifs pour surmonter la tension provoquée par les contacts répétés avec cette société. Il importe aussitôt de préciser que si cette stratégie a pour but de défendre les enfants contre la menace réductrice de la société d'accueil, c'est pour les préparer à s'intégrer de manière créatrice dans cette so-

ciété, c'est-à-dire à y affirmer une identité culturelle originale susceptible de réconcilier la famille et la société. Mais au départ, c'est l'aspect négatif qui apparaît.

En effet, en divisant le monde en deux secteurs, l'immigrant fantasme un « dedans », où il cesse d'exercer son rôle de père, et un « dehors », où il exerce ce rôle en apparence. Autrement dit, il ne distingue plus adéquatement le rôle de père dans la famille de son rôle paternel de nouveau citoyen, ou, plus exactement, il subordonne le premier au second. Ainsi, pour prendre racine dans le pays, le père de Nayla se retranche solidement derrière son comptoir de commerçant, refoulant ses sentiments d'époux et de père. Pour se faire reconnaître, le père de Carlos s'adonne à son travail avec un tel exclusivisme que son fils le soupçonne avec rancune de n'être venu en Argentine que pour faire de l'argent. Les pères d'Amalia et d'Enrique [109] n'agissent pas autrement, même s'ils connaissent sur le plan professionnel des échecs marquants.

À cette carence familiale du père supplée la mère. Dans le cadre du mariage endo-ethnique, prépondérant dans la première génération, la mère apparaît comme la gardienne par excellence des normes traditionnelles, d'autant plus fidèle que son identité n'est pas, comme celle de son mari, constamment perturbée par les contacts avec la société extérieure. Par ailleurs, elle seule peut fournir au père l'appui affectif dont il a besoin. Elle prend donc à sa charge des initiatives qui relèvent habituellement du père, elle le libère ainsi d'une partie de ses préoccupations et lui apporte cette sécurité affective nécessaire pour affronter, sans en être perturbé, l'autre société et son code culturel. Bref, elle fusionne son rôle avec celui du père consentant et, à un degré ou l'autre, le prive du phallus, c'est-à-dire le châtre symboliquement. Si la mère de Nayla et celle de Carlos assument cette fonction du père de manière relativement équilibrée, celles d'Amalia et d'Enrique se substituent à lui, de telle manière que la famille entière n'est pas loin d'une situation pathologique.

Cette confusion des rôles sexuels implique, au sein de la famille, toute une redistribution de l'économie libidinale dont les enfants font nécessairement les frais. L'indifférenciation des rôles parentaux vient entraver le jeu des identifications fondamentales nécessaires aux enfants pour trouver et affirmer leur identité personnelle, leur masculinité ou leur féminité. Il est caractéristique, par exemple, que ce soit à

travers l'opinion et la conduite des femmes que Nayla tente de reconstruire la pensée et le comportement des hommes, posant ainsi entre elle et la réalité le double écran d'une perception théorique qui s'exerce sous la forme d'une perception homosexuelle. Il est également caractéristique que Carlos se demande par quel heureux hasard il n'est pas devenu un inverti. Et les [110] tendances incestueuses d'Amaila et d'Enrique remontent elles aussi à la même origine. La fusion père/mère crée une ambiance symbiotique généralisée, qui se développe dans un temps non situé puisqu'elle renvoie sans cesse à un temps ultérieur et problématique l'affrontement des relations sociales, interpersonnelles et interculturelles, qui par nature sont hautement différenciées.

Cette symbiose hors-histoire ne peut se maintenir qu'en instaurant une ambiance « surprotectrice », qui rééquilibre d'une certaine manière les relations entre père et mère en les unissant dans une attitude commune, mais qui exerce sur les enfants une pression difficilement supportable. En même temps l'annulation du phallus– pouvoir et différence, pouvoir d'assumer la différence – crée chez les enfants, par contre-coup, une recherche sexuelle inquiète et permanente, ressentie comme un danger pour l'intégrité symbiotique de la famille et que celle-ci s'efforce de contrôler en renforçant ses barrières. Les mesures de vigilance qui étouffent Nayla depuis sa tendre enfance jusqu'à son adolescence visent à la séparer de tout contact spontané avec la communauté. Les parents d'Amalia créent tout un monde de loisirs à la maison pour empêcher leurs enfants d'échapper à l'emprise familiale. Carlos et Enrique n'ont jamais fini de se débattre contre le filet tissé autour d'eux par leurs pères, leurs mères et leurs sœurs. Mais la « surprotection » exercée par les parents prépare la rébellion des enfants et chez ceux-ci l'inquiétude sexuelle prélude à la rupture.

2– L'expression culturelle de l'Œdipe

Retour à la table des matières

La fusion père/mère est perçue par les enfants quand ils commencent à prendre conscience du monde extérieur. Dans le développement secondaire de l'Œdipe, père et mère tendent alors à constituer un seul pôle de la triangulation, le deuxième pôle étant accaparé par la société

d'accueil. [111] La fusion père/mère est vécue par l'enfant comme une instance très fortement limitatrice puisqu'elle le prive des éléments nécessaires pour s'intégrer dans la communauté globale. En termes culturels, les normes que perpétue la famille interdisent à l'enfant l'accès aux normes de la communauté d'accueil. Dès lors, la rupture avec la fusion parentale apparaît comme la condition nécessaire pour entrer dans cette communauté.

Mais plusieurs cas se présentent ici. Si la structure fusionnelle est telle que l'image du père n'émerge jamais, c'est-à-dire si la présence du père est proprement annulée, la fusion n'est plus stratégique mais pathologique, et toutes les conditions sont données pour qu'apparaissent les symptômes de la schyzophrénie ou ceux de la stéréotypie. En termes culturels, la psychose est l'autre nom d'un processus de désocialisation et de déculturation, la stéréotypie est l'autre nom d'un ajustement mécanisé à l'engrenage social, et les deux processus sont de soi indifférents au caractère homogène ou pluraliste de la société. Dans nos récits autobiographiques, l'image du père est vécue comme nulle par des personnages secondaires, tels que certains frères de Nayla et d'Amalia qui accusent des symptômes névrotiques prononcés, ou la belle-sœur d'Amalia qui se rue littéralement dans la schyzophrénie.

Si l'image du père n'apparaît que difficilement et par intermittence, le meurtre symbolique est pratiquement impossible et impossible l'appropriation du phallus qui, dans des termes analogues mais inversés, permet au fils où à la fille d'immigrés d'affirmer sa différence sexuelle dans la communauté et, par le fait même, de trouver son idéal du moi dans des personnages représentatifs de cette communauté. L'enfant d'immigrés reste prisonnier de la fusion, c'est-à-dire d'une structure homosexuelle indifférenciée, en général confirmée par des tendances incestueuses plus ou moins prononcées. En termes culturels, il reste en deçà du [112] conflit de cultures en présence et il ne peut garder son équilibre qu'en confinant ses relations primaires dans le milieu fermé de la famille et du groupe ethnique. C'est le cas d'Enrique et d'Amalia, même si cette dernière arrive à s'intégrer à la communauté au plan des idées.

Si, au contraire, la fusion laisse émerger l'image du père avec une netteté suffisante, elle provoque la rébellion salutaire. Quand elle n'est pas fragmentaire comme chez Enrique ou tardive comme chez Amalia, quand elle est précoce et globale comme chez Carlos et Nayla,

cette rébellion permet à l'enfant de s'opposer en bloc, d'échapper au milieu familial et de s'acheminer vers la société d'accueil suivant un processus indirect et complexe. Entrer directement dans la communauté d'accueil, au sortir de la famille, serait se condamner à copier et à imiter, c'est-à-dire se dépersonnaliser et risquer de s'aliéner dans la stéréotypie.

3– La transgression «orgiaque» et les vertus de la marginalité

Retour à la table des matières

La rébellion apparaît d'abord comme une réaction globale et irrationnelle : elle est de l'ordre de l'orgiastique. Nous entendons par là une recherche fantasmatique vorace, d'ordre sensoriel ou érotique, susceptible de stimuler rapidement tous les registres des relations interpersonnelles. Mais l'élément « orgiastique » est ambigu. Il peut conduire à l'obnubilation: il n'est alors qu'une redondance de la fusion, une fuite de la fusion dans la confusion. Il peut au contraire exciter la vigilance: il est alors l'antidote de la fusion. Le fusionnel était la tentation de l'engloutissement dans l'indifférencié, l'orgiastique est la tentative d'invention des différences. Chez Carlos, une effervescence constante se traduit directement par l'invention de nouveaux modèles de vie et de pensée qui le préparent à s'imposer de manière personnelle dans la communauté argentine [113] et à se faire reconnaître par elle. Chez Nayla, le mimétisme fébrile de la transgression révèle une créativité plus faible annonçant une intégration sans doute originale, mais plus difficile. Chez Amalia, la transgression se limite à la sphère des activités intellectuelles ; c'est pourquoi elle ne s'intègre qu'au niveau des idées et au prix d'une affectivité mutilée. Chez Enrique, ni rébellion, ni expérience orgiaque : il ne pourra que reproduire le comportement dichotomique des immigrants proprement dits.

On aura compris que si « l'orgiastique » oppose le sujet au monde parental, il ne le fait pas entrer pour autant dans la communauté d'accueil, mais il l'ouvre aux incitations de cette communauté et lui donne la possibilité de créer des moyens d'y répondre. Mais ce processus d'invention n'est évidemment pas solitaire. Dans cette zone de l'« orgiastique » où les enfants d'immigrés consomment leur rupture

provisoire avec leur milieu ethnique pour entrer dans la société d'accueil, celle-ci se fait présente par ceux qui sont également marginaux, effervescents, rebelles aux diverses formes de la stéréotypie. C'est à ces êtres qui leur ressemblent que les enfants d'immigrés tentent de s'identifier pour rompre avec la fusion parentale et se donner une identité nouvelle. Ce but n'est jamais pleinement atteint, mais les échecs relatifs, signalés en général par l'érotisation des relations interpersonnelles, sont à lier à la réussite d'une entrée progressive dans la société d'accueil. Jusqu'à la fin de son récit, Carlos s'interroge avec anxiété sur les composantes de son identité personnelle, mais il est sûr de sa nouvelle identité culturelle libano-argentine. Au terme de son autobiographie, Nayla se montre beaucoup moins sensible à l'échec provisoire de son identification sexuelle qu'au succès certain de son identification sociale. Le bilan d'Amalia reste plus ambigu. Chez Enrique enfin, l'incestuosité latente est corrélative d'une incestuosité endoethnique, que seul vient briser un [114] projet commercial qui vise la communauté, dans laquelle il ne s'est pas encore affirmé.

Ces êtres marginaux que les enfants d'immigrés recherchent d'instinct leur fournissent la marge de tolérance ou de régression dont ils ont besoin pour se défaire des modèles hérités de leur famille, comme eux-mêmes, moyennant une certaine régression, se sont relativement libérés des modèles standardisés de leur société. C'est dans ce contact que surgissent des modèles nouveaux, sans doute issus de la culture du groupe ethnique et de celle de la communauté d'accueil, mais irréductibles à l'une et à l'autre. Les enfants d'immigrés restent donc tributaires des deux mondes, mais désormais ils récapitulent leur héritage ethno-culturel à travers le processus d'acculturation dans lequel ils sont fermement engagés. Une institutrice solitaire en mal de passion amoureuse, des institutrices citadines perdues dans le fin fond de la forêt, des entraîneuses et des danseuses de cabaret : telles sont les partenaires qui préparent Carlos à s'affirmer sexuellement dans la communauté argentine. Les « copains de la bande » au collège, les camarades subversifs à l'université, les ouvriers saisonniers et les prolétaires de l'exploitation forestière, tels sont les maîtres qui le préparent à affronter l'autorité de la communauté. Ce double processus initiatique marquera le style relationnel de Carlos, c'est-à-dire son mode d'insertion dans la société argentine. Quant à Nayla, c'est par le biais des plus marginaux – les pauvres, les vieillards, les malades – qu'elle cherche à

s'affirmer dans la communauté du village. Le service social lui concède le « handicap » ou la tolérance d'un accès à la communauté psychologiquement sécurisant. Plus tard, la communauté de Buenos Aires s'ouvre à elle par l'intermédiaire des juifs : car, bien que puissamment implantés dans la société argentine, ils se permettent eux aussi une certaine marginalité, précisément mesurée par leur allégeance juive, et cette marginalité [115] culturelle, analogue à celle de Nayla, définit pour elle une marge de liberté qui la rendra capable de s'enraciner dans la communauté argentine sans renier ses origines et selon un style relationnel nouveau. Quant aux marginaux d'Amalia et d'Enrique – prisonniers, malades mentaux, prostituées – ils ne sont pas des éléments représentatifs de la communauté ; ils en sont l'élément malade et, dans ce cas, la marginalité n'exerce aucune vertu.

4– Apport culturel des immigrés

Retour à la table des matières

Il importe aussi de voir les choses du côté de la société d'accueil. En fortifiant leurs défenses culturelles, les groupes ethniques – familles et collectivités – évitent sans doute la pathologie de la déculturation. Mais l'héritage culturel dans lequel ils s'enferment et qui assure leur cohésion n'a pas de prise sur la société d'accueil : le système symbolique qu'il implique s'y révèle inopérant. Il y a là une perte de langage, qui signale un phénomène de régression. Mais régression et perte de langage sont ici évidemment relatives. La fonction symbolique reste intacte et intactes les matrices symboliques universelles. Pour inverser ce courant, les immigrés, ou plutôt leurs enfants, doivent en principe réapprendre à symboliser dans les termes de la culture du pays d'accueil. Mais au départ ils n'ont pas le langage adéquat pour s'y rapporter comme il convient, c'est-à-dire comme à une instance culturelle, une patrie articulée. Ils ne peuvent considérer la société d'accueil que comme une instance naturelle, une terre-mère indifférenciée. La terre-mère, c'est l'ici/maintenant immédiat et concret : la propriété qu'on a acquise, l'argent qu'on a gagné, bref, ce qui, dans cette société même confère quelque sécurité, un avoir auquel on puisse s'identifier. C'est à partir de ces éléments concrets que les enfants d'immigrés commencent à abstraire, c'est-à-dire à symboliser dans des

termes audibles, pour affirmer, dans le dynamisme [116] du désir, non plus seulement leur droit sur telle ou telle chose, mais la totalité de leurs droits de personnes.

Cette symbolisation présente deux caractéristiques. D'abord les sujets croient l'effectuer dans les termes de la culture du pays d'accueil, mais ils se trompent, du moins en partie. Ce sont des modèles culturels nouveaux – et donc des symbolisations nouvelles – aussi bien dans la culture des groupes ethniques que dans celle de la société d'accueil, qui surgissent dans la zone intermédiaire de l'« orgiastique » ; ce sont des modes d'être paradoxaux, au sens propre du terme, c'est-à-dire des modes d'être qui permettent de devenir autre en restant soi-même. Pour une nation qui compte dix ou vingt ethnies numériquement importantes, il y a là une source de créativité proprement explosive.

D'autre part, cet apprentissage d'une nouvelle symbolisation représente, aux yeux des sujets concernés, un effort pour apprendre des normes et des valeurs que les gens du pays et les assimilés savent déjà et, ce faisant, il ravive en eux le sentiment de la régression parentale. Mais, là aussi, ils se trompent, car cette régression qui leur a servi de point de départ leur fournit des possibilités que le conformisme des gens établis a depuis longtemps annulées ; elle leur fait découvrir des phénomènes et des rapports que les autres ne peuvent plus percevoir. L'élément « orgiastique » créateur dans lequel se meuvent les enfants d'immigrés s'oppose au sur-moi des gens établis dans la société d'accueil. Les premiers sont encore les hommes du désir, les seconds sont déjà les hommes de l'obligation. Sans doute, pour les fils et filles d'immigrés, l'idéal est-il de s'intégrer dans la société d'accueil et donc de s'enraciner dans l'obligation, mais ce qui importe, c'est que le processus de leur intégration se traduit, culturellement et socialement, par un mouvement de créativité constante, par le jaillissement d'un langage nouveau. Le destin de cette créativité dépendra [117] du dynamisme interne de la société et de l'aptitude des sujets eux-mêmes à demeurer, au sein même de l'obligation, des hommes de désir.

C'est au terme de plusieurs décennies qu'une société prend nettement conscience de l'apport culturel des groupes immigrés. Dès 1920, il était évident pour les Argentins qu'une nouvelle synthèse culturelle était en cours dans leur pays, beaucoup plus riche et plus différenciée que la culture traditionnelle ibéro-américaine qui avait été la leur jus-

qu'en 1860. Il n'est pas douteux que les sociétés européennes se rendent compte un jour des modifications survenues dans leur culture du fait de l'apport culturel des travailleurs immigrés. L'acculturation est réciproque, même si la réciprocité est très inégale. Quant aux immigrés eux-mêmes, ils se sentiront estimés et reconnus lorsqu'ils auront le sentiment de s'être intégrés non pas à une culture totalement étrangère, mais à une culture qu'ils ont contribué, dans une certaine mesure, à élaborer et à édifier.

Limites du modèle et du document

Retour à la table des matières

Tel que nous venons de le présenter, ce modèle d'interprétation des autobiographies est le plus général qui soit, mais il est évidemment susceptible de multiples combinaisons structurales. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir à quel point il se différencie et se nuance en fonction de chaque récit. Moyennant de nouvelles combinaisons, il doit également pouvoir s'appliquer à tout autre type de transplantation culturelle, qu'il s'agisse de migration « horizontale » – passage de la campagne à la ville – ou de migration « verticale » – passage d'une classe sociale à une autre. D'autre part, évidemment, la lecture symbolique des autobiographies n'est pas la seule possible. Nous avons signalé, dans l'ouvrage, que l'autobiographie était [118] également susceptible d'une lecture événementielle et d'une lecture thématique. Mais, en raison de la nature subjective du document, la lecture événementielle ne fournit à l'histoire, et la lecture thématique à la sociologie, que des éléments d'appoint, partiels et sujets à vérification [62],

---

62 Et pourtant, parlant des récits de vie de Liban déraciné, Alain Rouqmé n'hésite pas à écrire . « Ces confessions fourmillent de notations précieuses pour l'historien. La crise de 1930, les relations sociales dans les campagnes avant le péronisme, ou le marasme de l'économie provinciale sous la dictature du général Ongania nous apparaissent, dans leurs conséquences quotidiennes, vécues. L'engagement politique de la plupart des personnages donne en effet une large part dans leur récit aux indications sociales et idéologiques. Membres d'une collectivité prospère mais sans prestige, voire méprisée, ils sont dotés d'une sensibilité sociale à vif qui en fait des témoins privilégiés. N'est-il d'ailleurs pas logique que les Argentins de la première génération,

tandis que la lecture symbolique fournit à la psychanalyse tous les éléments nécessaires pour une explicitation autonome. Ensuite, de par sa nature même, la lecture symbolique assume les deux autres dans la mesure où elle vise l'incidence du système des contraintes sociales et culturelles, objet spécifique de la lecture thématique, sur l'histoire d'une vie individuelle, objet préférentiel de la lecture événementielle. Mais, pour l'étude complète du processus de socialisation et d'acculturation dans une société d'immigrants, le document autobiographique lui-même a ses [119] limites. Il ne met en lumière que l'aspect vécu, subjectif, du phénomène, qui est sans aucun doute l'aspect fondamental. D'autres documents sont nécessaires pour l'appréhension extérieure, objective, du même phénomène, et ce complément est loin d'être négligeable.

[120]

désireux de sortir du ghetto des minorités ethniques, choisissent l'action politique pour s'intégrer plus pleinement à la vie nationale ? Ces fils de Libanais péronistes, démocrates chrétiens ou frondizistes répètent trente ans après l'itinéraire des fils d'Italiens adhérant au radicalisme.

On peut cependant être surpris par la lucidité de leurs analyses politiques. À cet égard, les quelques pages de Carlos, ancien étudiant en sciences devenu entrepreneur forestier, expliquant son adhésion au péronisme, en disent plus long que de laborieuses théories sur le sens réel de ce phénomène politique réputé ambigu. » (Alain ROUQMÉ, « Immigration et politique dans "L'autre Amérique" », Revue française de science politique, Paris, février 1974, p. 135-136.)

[121]

L'IDENTITÉ CULTURELLE

Deuxième partie

PRINCIPES DE POLITIQUE ETHNO-LINGUISTIQUE

Retour à la table des matières

[122]

[123]

L'IDENTITÉ CULTURELLE
Deuxième partie.
Principes de politique ethnolinguistique

Chapitre IV

Une langue française ou des langues françaises

Retour à la table des matières

Aborder le phénomène de l'acculturation par le biais des langues est une démarche ambiguë. D'une part on simplifie le problème puisque, au lieu d'envisager les cultures en contact dans leur totalité complexe, on ne retient de chacune que le seul élément linguistique. D'autre part on le complique parce que, en traitant le contact des cultures sous l'angle du contact des langues, on se met dans l'obligation, pour éviter toute démarche réductrice, de ne jamais perdre de vue que si la langue est un élément entre autres de la culture, elle englobe en même temps tous les autres du fait que, à des niveaux divers, elle les véhicule et les symbolise. Or c'est précisément sous l'aspect linguistique que la plupart des États envisagent la planification de la diversité ethnoculturelle. Dans cette perspective, un des problèmes qui se posent à certains d'entre eux concerne le destin de la langue nationale elle-même – son unité ou son éclatement – lorsque l'usage de cette langue déborde les frontières de l'État et s'étend à des populations culturelle-

ment différentes, dont certaines utilisent concurremment une ou plusieurs autres langues. C'est le cas du français et de l'anglais, les deux seules langues internationales *stricto sensu*, mais aussi de l'espagnol, de l'arabe, du portugais et de quelques autres langues.

[124]

Pour prendre l'exemple du français, deux thèses s'opposent généralement : l'une est favorable à l'unité de la langue française et soucieuse de freiner sa tendance à l'éclatement qui peut se traduire, à la longue, soit par son morcellement en une multitude de langues, à l'instar de ce qui arriva dans le passé au latin vulgaire, devenu langue morte après avoir donné naissance aux diverses langues romanes, soit simplement par sa dégradation en dialectes, patois, argots et jargons divers. L'autre thèse est favorable à l'évolution vivante du français, quelles qu'en soient les conséquences, d'autant plus qu'il est illusoire, pense-t-on, de contrecarrer les lois de la vie. Il n'est presque pas de congrès sur l'enseignement de la langue française qui n'en vienne, à un moment ou l'autre, à rouvrir ce dossier et à donner prise à des débats passionnés, souvent obscurcis par un certain nombre de confusions conceptuelles.

Pour libérer ce genre de débats de toute équivoque, il convient, d'une part, de savoir ce que veut dire l'opposition entre l'unité et le morcellement de la langue et, d'autre part, d'écarter les images de la dégradation et les vocables qui les évoquent. La socio-linguistique – quelque embryonnaire qu'elle soit encore – peut aider à dépassionnaliser le vocabulaire et à établir quelques distinctions pertinentes qui permettent d'aborder le problème le plus objectivement possible. Comment entendre, du double point de vue linguistique et sociologique, l'unité et la variété d'une langue ? Peut-on imposer des normes susceptibles de sauvegarder l'unité d'une langue dans sa variété même ? Comment concevoir l'enseignement du français dans le monde, menacé par l'extension envahissante de ce qu'on peut appeler un esperanto anglais ? Tels sont les trois points que nous voudrions évoquer dans les limites restreintes de ce chapitre.

[125]

Unité et variations d'une langue

Retour à la table des matières

Du point de vue strictement linguistique, parler de la langue française ou d'une langue française constitue une abstraction. Toute langue vivante comporte au moins trois types de variations respectivement relatifs à l'individu, au groupe, a la région. Pour les caractériser scientifiquement, il convient d'écarter les notions courantes de dialecte, patois, argot et jargon, qui impliquent toujours un jugement de valeur, en l'occurrence un jugement dépréciatif. La socio-linguistique utilise des termes neutres qui contribuent grandement à clarifier les problèmes. Aux variations d'ordre individuel elle donne le nom d'idiolectes, aux variations d'ordre groupal celui de sociolectes, aux variations d'ordre régional celui de régiolectes. Elle ne retient comme idiolectal que le trait linguistique irréductible à une variété sociale ou régionale et exclusivement attribuable à la manière dont un individu actualise, à travers sa performance particulière, les ressources ou les possibilités combinatoires de la langue [63]. L'idiolecte est en définitive ce qu'une tradition classique appelait « le style » qui est « l'homme même », et qui est parfois si marqué qu'il permet de deviner l'auteur, par ailleurs connu, d'un ouvrage anonyme ou signé d'un pseudonyme. Les idiolectes ont leur importance du point de vue de l'avenir d'une langue, car si les variations individuelles d'un homme soucieux de se distinguer des autres mais dépourvu de talent, n'affectent pratiquement pas la langue et ne tardent pas à tomber dans l'oubli, celles d'un journaliste de talent, d'un orateur de [126] classe, d'un écrivain de génie ou d'une personne de prestige – à quelque catégorie socio-professionnelle qu'elle appartienne – ne manquent pas d'infléchir imperceptiblement mais sûrement le destin d'une langue. En effet, par un

63 « Par un dosage caractéristique, qu'on appelle communément personnel, de traits pertinents et de variants libres, dépourvus par définition de toute pertinence, surtout dans le domaine du lexique, un idiolecte se crée. » (P. H. KOLVENBACH, « Pistes sociolinguistiques » in Travaux et jours (Beyrouth) n° 55, avril-juin 1975, p. 100.

phénomène de contagion facile à comprendre, ces variations peuvent être progressivement adoptées, du moins en partie, par un groupe d'initiés et devenir de ce fait les traits différentiels d'un nouveau sociolecte. Or un sociolecte introduit, dans cette institution sociale qu'est la langue, une variante ou une différenciation susceptible d'en changer la destinée : une langue change parce qu'elle fonctionne à la fois linguistiquement et sociologiquement. C'est dans ce sens qu'on a pu dire du français qu'il est, à l'origine, un dialecte qui a réussi, ce dialecte étant en l'occurrence le socio-régiolecte de l'Ile-de-France.

Sociolecte et régiolecte peuvent entretenir entre eux des relations d'inclusion et d'exclusion complexes et changeantes [64], mais leurs définitions restent nettement distinctes. Sociolecte désigne une variété de langue propre à un groupe social déterminé, que ce groupe soit défini par la profession, la classe, l'ethnie ou tout autre catégorie sociologiquement pertinente. On peut parler de sociolecte pour caractériser la variété linguistique utilisée par une école philosophique ou scientifique, par les tenants d'une carrière libérale ou les spécialistes d'un métier, par les membres d'une classe sociale, d'une secte religieuse ou d'un parti politique. Dans tous ces cas et les cas semblables, le terme sociolecte remplace avantageusement les termes fort ambigus de jargon et d'argot. Le régiolecte, lui, met fin aux ambiguïtés des mots dialecte et patois. Il désigne une variété régionale caractérisée par un faisceau de traits linguistiques, plus ou moins nombreux, qui la distingue d'un [127] parler régional autre. Ainsi, par exemple, par rapport à l'arabe dit « littéraire » maintenu artificiellement identique dans tous les pays arabophones, en dépit de certaines variations dans la langue écrite elle-même, les variétés « dialectales » utilisées par ces pays, fort différentes les unes des autres, constituent autant de régiolectes et, à l'intérieur de chaque pays, le régiolecte correspondant se différencie en un certain nombre de sous-régiolectes. Si les termes sociolecte et régiolecte visent à isoler la réalité linguistique, de soi parfaitement neutre, du contexte sociologique qui l'expose a un jugement de valeur, il n'en reste pas moins que, concrètement, chaque sociolecte ou régiolecte en particulier sera inévitablement affecté de connotations péjoratives ou au contraire laudatives, suivant le statut inférieur ou supérieur

64 Voir Joshua A. FISHMAN, Sociolinguistique, « Langues et Culture », Bruxelles, Ed. Labor, et Paris, Nathan, 1971, p. 36-38.

dont jouit, à un moment déterminé, le groupe social concerné ou la région géographique en question. Ces connotations ne concernent pas le linguiste qui n'en a que faire, ni même le sociolinguiste qui se contente de les recenser et de les classer, mais le sociologue du langage qui, lui, est armé pour les situer dans le phénomène social total et les expliquer.

Il reste à savoir dans quelle mesure et quand ces variations que sont les sociolectes et les régiolectes rompent ce qu'on appelle l'unité de la langue ou du moins la mettent en danger. Pour éviter les confusions et les approximations, les linguistes ont aujourd'hui recours à une distinction fondamentale qui leur sert d'étalon. Sur le modèle saussurien de l'opposition langue/parole, ils ont construit le couple compétence/performance qui permet de penser les rapports de continuité et de discontinuité entre la langue et ses variations. La *compétence* est une structure linguistique définie, particulière et évolutive. Une variation sociolectale ou régiolectale est une *performance* tant qu'elle respecte le mécanisme linguistique de la compétence que constitue la langue. Ce mécanisme ne concerne pas le lexique qui, en [128] tant qu'« entité ouverte », peut être enrichi ou infléchi de plusieurs manières sans pour autant instaurer une rupture réelle, mais le monde clos des unités grammaticales. Le problème ne se pose donc pas tant au niveau des sociolectes qui généralement se limitent à des variations lexicales [65], qu'à celui des régiolectes où, par un phénomène d'isolement progressif, le faisceau des variations syntaxiques peut atteindre un degré d'organisation tel qu'il ne s'agit plus de variations de l'ordre de la performance, mais d'une re-structuration des traits linguistiques en une compétence nouvelle. Mais il faut distinguer ici entre diachronie et synchronie. L'éclatement d'une langue en une multitude de langues nouvelles est un phénomène de synchronie : par exemple, le simple fait de ne plus parler l'arabe « littéraire » que dans des conditions formelles aboutit à parler en famille et dans les occasions informelles une langue arabe autre qui, diachroniquement, pourrait être décrite comme une variation linguistique de l'arabe « littéraire », mais synchroniquement constitue une nouvelle compétence. En effet synchroniquement, l'égyptien, le séoudien, le syro-libano-palestinien, sont

65 Sans exclure pour autant certaines variations morpho-syntaxiques moins visibles, mais réelles. Par exemple, les catégories non cultivées ignorent totalement l'usage de *dont* et d'autres types de subordination.

autant de langues, de compétences distinctes. La preuve en est que l'arabe littéraire et un arabe régional quelconque sont, comme le notait déjà William Marçais, « assez différents pour que la connaissance de l'un n'implique absolument pas la connaissance de l'autre [66] ».

[129]

Unité d'une langue à travers ses variations

Retour à la table des matières

En réalité, la crainte d'un éclatement de la langue française n'aurait aucune raison d'être, si l'évolution de la langue n'avait lieu que dans le temps. En France, depuis la Renaissance, la langue française a évolué, non seulement sur le plan lexical mais aussi sur le plan syntaxique, conformément à ce qu'on peut appeler son génie propre, c'est-à-dire sans ruptures structurelles d'importance. S'il y a un problème aujourd'hui, c'est parce que la langue évolue dans l'espace et que, dans les divers pays totalement ou partiellement francophones, elle court le risque de suivre, sous des influences diverses et multiples, des cours divergents, comme ce fut le cas pour l'arabe après la conquête musulmane. Pour parer à une telle éventualité, les moyens sont connus mais ils ont souvent besoin d'être améliorés et intensifiés. C'est, pour la France en priorité mais aussi pour les autres régions moralement responsables de la francophonie, comme la Belgique wallonne, le Québec et la Suisse française, une affaire de politique linguistique et culturelle : diffusion plus abondante d'émissions radiophoniques ou télévisées de qualité, coopération technique et culturelle mieux étudiée, établissement de véritables structures d'accueil pour les écrivains francophones étrangers, etc. Il faudrait que l'espace francophone arrive à constituer une véritable communauté non seulement des spécialistes de la langue, mais aussi des écrivains, des enseignants, des journalistes et des promoteurs de la culture française en général. C'est une planification de ce genre qui peut exorciser le danger d'explosion de la langue. Moyennant de telles précautions, l'extension du français à des

66 Cité par Henri FLEISCH, Études d'arabe dialectal, Beyrouth, 1974, p. 38.

pays différents ne sera plus pour la langue qu'un facteur d'enrichissement.

Mais une politique linguistique et culturelle n'a d'impact qu'en raison de la valeur de la culture concernée. Plus [130] que les linguistes, les grammairiens et les académiciens, ce sont les grands écrivains qui imposent les critères de correction de la langue. Ce pouvoir est dû à leur prestige et à la contagion qu'il provoque. En effet les règles et les lois sont toujours senties comme des contraintes arbitraires, tant qu'elles n'ont pas fourni la preuve de leur fécondité et cette preuve, ce sont les écrivains qui la donnent. Le problème n'est donc pas linguistique mais culturel. C'est le génie des écrivains français qui a conféré à leur langue les qualités que lui reconnaissait déjà Rivarol : « ordre » et « logique », « admirable clarté », « grâce et noblesse », voire « syntaxe incorruptible [67] ». C'est à tort que l'on reproche parfois à Rivarol d'avoir établi une sorte de lien ontologique entre la langue française et la raison-liberté. À relire le discours sur « l'universalité de la langue française », on en retire la nette impression que c'était là, pour lui, une manière d'affirmer sa foi dans la pérennité du génie français, d'exprimer l'espoir que les écrivains français continueraient, au cours des siècles, à faire de leur langue la langue de la raison et de la liberté. Nul plus que lui n'était conscient, d'une part du rapport entre les qualités d'une langue et l'état de la culture qu'elle médiatise, d'autre part du rapport entre l'état de la culture et la situation économique, politique et sociale de la société correspondante. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire ce passage où il tente d'expliquer l'universalité acquise par la langue française : « Elle tient, dit-il, à des causes si délicates et si puissantes à la fois, que, pour les démêler, il s'agit de montrer jusqu'à quel point la position de la France, sa constitution politique, l'influence de son climat, le génie de ses écrivains, [131] le caractère de ses habitants et l'opinion qu'elle a su donner d'elle au reste du monde, jusqu'à quel point, dis-je, tant de causes diverses ont pu se combiner et s'unir pour faire à cette langue une fortune si prodigieuse [68]. »

Cela ne veut certes pas dire que les spécialistes de la langue n'aient rien à dire ou à faire. Sans doute ne peuvent-ils ni contrôler ni orienter

---

67 RIVAROL, « De l'universalité de la langue française », in Maximes, pensées et paradoxes, Paris, coll. « Le livre club du libraire », 1962, p. 112-113.

68 RIVAROL, « De l'universalité de la langue française », op. cit., p. 72.

directement l'évolution de la langue. Mais en accomplissant leur tâche, c'est-à-dire en inventoriant, décrivant et expliquant les changements qui affectent une langue, et surtout en évaluant ces changements en termes de performance et de compétence, ils fournissent aux enseignants de la langue et aux « décideurs » en matière de langue, les normes, les règles et les critères du bon usage. L'importance du rôle joué par les enseignants n'a pas besoin d'être démontrée. Le rôle des « décideurs » n'est pas moins décisif, puisque ce sont eux qui « au niveau le plus haut et à travers des organismes d'animation et de coordination opèrent des choix importants pour le présent et l'avenir de la langue et s'efforcent de trouver et mettre en place les moyens appropriés à ces choix [69] ». Mais tous ces efforts demeurent formels, si le bon usage de la langue n'est pas actualisé par une production littéraire et conceptuelle, publiée ou radiodiffusée, qui touche profondément l'esprit et le cœur de la population et grave ainsi spontanément dans sa mémoire les normes de la langue. Cela n'est possible qu'à deux conditions. La première est que cette production véhicule un message de valeur, précisément capable d'émouvoir l'intelligence et la sensibilité ; la deuxième est que ce message soit exprimé dans un langage qui, sur le plan lexical et syntaxique, [132] représente un ensemble de performances remarquables qui enrichissent, sans l'affecter fondamentalement, la compétence constituée par la langue ou, pour parler plus rigoureusement, qui manifestent avec éclat les ressources latentes de cette compétence.

---

69 André REBOULLET, « Images et réalité de la langue française », in Une Langue: le français aujourd'hui dans le monde, sous la direction de Marc Blancpain et André Reboullet, Paris, Hachette 1976, p. 1.

Pour une politique du français

Retour à la table des matières

Le destin d'une langue n'est pas inhérent à la langue il dépend de facteurs extra-linguistiques qu'il est inutile d'énumérer et de catégoriser ici. Disons simplement que, à certaines conditions, le français peut demeurer une langue universelle et évoluer partout d'une manière positive, maintenant, à travers les performances individuelles, sociales et régionales les plus variées, une unité structurelle inébranlable. La première condition est que la langue française continue à véhiculer, d'une part une pensée qui se distingue par sa rigueur conceptuelle et son ouverture à l'universel, d'autre part une littérature qui s'impose par ses valeurs humaines et esthétiques. Or, en ce qui concerne le centre principal de la francophonie qui est la France, un francophone étranger ne peut pas ne pas être frappé par l'éclipse qu'y subit la production littéraire et conceptuelle depuis plus de deux décennies. Que l'on compare, pour s'en convaincre, la production des vingt dernières années, brillante sans aucun doute mais marquée par un formalisme et une préciosité qui cachent mal la pauvreté du contenu, à celle de la première moitié du XX^{e} siècle qui a étonné le monde par sa richesse thématique et formelle. Les raisons d'un tel déclin, sans doute provisoire, sont nombreuses. Qu'il nous suffise d'en signaler deux : le passage de la société française au statut et au style d'une société de consommation et l'absence d'une politique culturelle systématique qui promeuve la créativité. Cette [133] vision pessimiste est tempérée par le renouveau auquel on assiste dans d'autres centres de la francophonie : nous pensons en particulier au Québec, dont la production, de l'avis des critiques, sort délibérément du provincialisme et, à travers des formes originales, sécrète des valeurs universelles.

La deuxième condition est que la langue française continue à être, à l'école et à l'université, le véhicule des traditions philosophiques et littéraires qui ont fait la grandeur de la culture française et qui sont la condition nécessaire de tout renouveau organique. Or, si l'on s'en tient à la France, c'est une stratégie opposée que l'on surprend dans les réformes des programmes, lorsqu'ils visent à l'évacuation de l'enseignement philosophique ou à l'idéologisation des manuels d'histoire dans

le cycle secondaire, et à la négligence relative des Facultés de lettres et de sciences humaines dans le cycle supérieur. Il est paradoxal que, dans nombre de pays partiellement francophones, on soit plus fidèle qu'en France à ces traditions littéraires et philosophiques, sans pour autant rien ignorer des impératifs authentiques de la modernité.

La troisième condition est que la langue française continue à être enseignée non seulement comme un moyen de communication nationale et/ou internationale, mais aussi et surtout comme une langue de culture. Or il existe, à ce sujet, un vaste malentendu qui a déjà fait couler beaucoup d'encre et qu'il serait souhaitable de dissiper. Les questions qui se posent à cet égard peuvent se réduire à trois :

1– Faut-il enseigner la langue française telle qu'elle est parlée – le français hexagonal – ou la langue française telle qu'elle doit être parlée compte tenu du patrimoine culturel qu'elle véhicule ?

2– Faut-il enseigner la langue française dans sa forme neutralisée – le français normalisé – ou faut-il l'enseigner à travers ses multiples évolutions d'ordre sociolectal et régiolectal ?

[134]

3– Faut-il enseigner la langue française en fonction des valeurs culturelles à acquérir ou faut-il l'enseigner comme une langue de communication, « fenêtre ouverte sur le monde francophone ? ».

En ce qui concerne la première question, il convient de partir du fait que la langue orale, comme la langue écrite, est sociologiquement connotée. La langue écrite jouit d'un prestige certain qu'elle doit aux « grands écrivains », mais à la production écrite appartiennent aussi des œuvres comme Mon culte sur la commode de San Antonio et Zazie dans le métro de Queneau. La langue parlée comporte, à son tour, des productions culturelles et des productions populaires, voire vulgaires. Le niveau de la production, soutenu ou relâché, n'est donc pas dû au caractère vocal ou scriptural de la langue, du moins en principe. Le problème aujourd'hui est que par une sorte de démocratisation mal comprise, il devient de bon ton d'écrire et de parler sur un registre

non-conformiste, c'est-à-dire non conforme aux œuvres classiques de la culture française, frôlant ainsi fatalement un hexagonal banal ou un franglais facile. Et c'est ce français-là que l'on tend souvent à prendre pour base de l'enseignement de la langue. Ainsi par exemple le français parlé a tendance à n'employer qu'un type de verbe, le verbe régulier de la première conjugaison : il a tendance à remplacer « résoudre » par « solutionner » ; il a tendance à laisser tomber le verbe « mouvoir » parce qu'il a la même forme que « choir » tombé en désuétude, et à le remplacer par « bouger ». La linguistique tire de cette tendance à l'uniformisation, propre au langage parlé, la conclusion que seul le type de verbe régulier de la première conjugaison est productif. Or constater que seul ce type de verbe est productif est une chose et éliminer pour cette raison le fonctionnement des autres conjugaisons est tout à fait autre chose. Un autre écueil est la comparaison avec l'anglais. Sous prétexte que [135] l'anglais est plus facile que le français et que ce dernier doit rester compétitif sur le marché des langues, on cherche à évacuer ce qui est jugé faire obstacle à l'assimilation rapide de la langue. Pourquoi ne pas laisser tomber une expression comme avant que, qui exige les formes difficiles du subjonctif, au profit de avant de + infinitif ? Pourquoi ne pas remplacer ceci et cela par ça ? On ne se rend pas compte, d'une part que le français ne supporte pas de telles réductions, parce qu'il n'est pas, comme l'anglais, un système à tendance isolante mais un système à tendance flexionnelle, d'autre part que, pour être d'un type différent, les difficultés que pose l'apprentissage de l'anglais ne sont pas moindres que celles du français.

En ce qui concerne la deuxième question, deux remarques s'imposent : la première est que, à vouloir enseigner la langue française dans sa forme neutralisée, c'est-à-dire débarrassée de ses évolutions sociolectales et régiolectales, on risque de n'enseigner que le français idiolectal de l'inventeur de la méthode ou des auteurs qui ont servi de base à l'élaboration de la méthode ; la deuxième est que cette langue neutralisée elle-même comporte des niveaux qui imposent un choix : « Les personnes qui savent utiliser cette forme du français qui n'est marquée ni socialement ni géographiquement, écrit André Martinet, sont loin de n'avoir à leur disposition qu'un seul registre (nous manquons d'argent/on a pas de fric). Certes on ne saurait identifier usage quotidien et langue parlée, usage châtié et langue écrite. Mais il est

constant que celui qui cherche à "bien" parler tend à rapprocher sa diction de la façon dont il s'exprimerait avec sa plume [70] ».

[136]

Quant à la troisième question, on peut légitimement se demander si réduire l'enseignement du français à celui d'une langue de communication, ce n'est pas le situer sur le terrain où il sera toujours vaincu par l'anglais ; c'est comme langue de culture que le français est inexpugnable, en raison précisément de la richesse, jusqu'ici inégalée, de la culture française. Qu'il faille commencer par un français de base n'est pas ce qui fait problème ; le problème est de savoir si l'on choisit un français de base à orientation pratique ou un français de base à orientation culturelle.

Une saine politique de la langue française ne peut s'élaborer sous l'emprise de la terreur qu'inspire la concurrence des autres langues. Il est vrai que, si l'on jugeait l'importance d'une langue au nombre de personnes qui l'utilisent comme langue maternelle, le français occuperait la onzième place après le chinois, le hindi, l'anglais, l'espagnol, le russe, l'arabe, le bengali, le portugais, le japonais et l'allemand [71].

---

[70] André MARTINET, Grammaire fonctionnelle du français, Paris, 1979, p. 22.

[71] Voici, d'après H. KLOSS et G. MCCONNEL, Composition linguistique des nations du monde, Université Laval, Québec, 1974, le classement des groupes de langue maternelle et des groupes de langues internationales :

A. Classement GLM (groupes de langue « maternelle »).

- 43 % de la population mondiale : 4 langues

le chinois	800 m (mandarin)
le hindi	350 m (avec pandjabi et ourdou)
l'anglais	320 m (nations anglophones)
l'espagnol	210 m (Espagne / Amérique hispanique)

- 20 % de la population mondiale : 7 langues

le russe	150 m
l'arabe	130 m
le bengali	130 m
le portugais	120 m
le japonais	110 m
l'allemand	105 m
le français	80 m

Mais de toutes les langues du monde, seuls [137] l'anglais et le français sont aujourd'hui des langues internationales : en effet, le français et l'anglais sont les seules langues apprises partout dans le monde, les seules langues en expansion quantitative, les seules langues à constituer un lien majeur entre des hommes d'origines très différentes et à leur fournir une ouverture sur le monde. Il ne reste donc à prendre en considération que la concurrence de [138] l'anglais. Si l'anglais pro-

---

-14 % de la population mondiale : 12 langues

p.c.	le javanais	65 m
	l'italien	60 m
	le coréen	53 m
	le turc	40 m
	le polonais	38 m

- 23 % de la population mondiale : 2900 langues

p.c.	l'islandais	200 000
	le ladin	20 000

B. Classement GLI (groupe de langues internationales)

L'anglais	langue maternelle	15 pays	320 m
	langue officielle	16 pays	160 m
	langue administrative		750 m
	langue commerciale		123 m
(langue administrative : subcontinent sud-asiatique)			
(langue commerciale : l'orient arabe)			
Le français	langue maternelle	10 pays	80 m
	langue officielle	17 pays	90 m
	langue administrative	7 pays	56 m
	TOTAL		226 m

Aux Nations unies 46 délégations demandent la documentation en français dont 37 exclusivement.

Le français et l'anglais sont les seules langues apprises partout dans le monde (40 000 professeurs français aux États-Unis).

Le français et l'anglais sont les seules en expansion quantitative.

Le français et l'anglais sont les seules langues à constituer un lien majeur entre des hommes et une fenêtre sur l'extérieur (cf. Michel BRUGUIÈRE, « Demain, la langue française », in Le Monde, Sélection hebdomadaire, 29 mars au 4 avril 1979, p. 11).

gresse quantitativement plus que le français, ce n'est certainement pas en raison de sa prétendue facilité. Le succès de l'anglais est dû en partie à la puissance politique et à l'expansion économique des États-Unis, et en partie à la capitulation des non-anglophones devant le monolinguisme auto-suffisant des anglophones : « puisque les anglophones ne veulent pas apprendre une autre langue, adaptons-nous à eux et parlons l'anglais ». L'on sait à quel point le gouvernement français a cédé à cette tentation, suscitant une impressionnante levée de boucliers parmi les intellectuels de toutes catégories. Le Québec, pourtant beaucoup plus mal placé, avait déjà perçu la menace ; c'est pourquoi, dans la « Charte de la langue française », il préconise une forte diversification de la langue seconde. En tous cas le succès de l'anglais n'est pas dû à des facteurs linguistiques et toute « facilitation » du français fondamental opérée sur la base de cette fausse hypothèse serait une grave erreur. Le résultat de ces efforts de « facilitation » est déjà sensible : si le français a gagné du terrain sur le plan de la quantité, il a beaucoup perdu du point de vue de la qualité.

*
* *

Nous évoquions tantôt un certain dessèchement de la pensée et de la littérature, en France, depuis les années cinquante. Il s'agit, il faut l'espérer, d'une crise de transition comme il y en a eu, à des degrés divers, après les grandes époques littéraires : aliénation de la culture dans le formalisme d'une pensée devenue répétitive au XV^e^ siècle, dessèchement de l'inspiration poétique et de l'art dramatique au XVIII^e^ siècle. À chaque fois la crise a été surmontée moyennant un retour aux sources de la culture : retour aux sources gréco-latines à la Renaissance, retour aux sources médiévales et judéo-chrétiennes avec le Romantisme.

[139]

Aujourd'hui, en France, les spéculations vont bon train sur les effets fastes ou néfastes des héritages gréco-romain et judéo-chrétien. Mais il n'est pas sûr que le salut vienne de ce « retour aux sources » contestataire. On le voit moins venir d'une remontée dans le temps que

de l'extension dans l'espace. De soi l'extension de la langue française à des pays et des peuples différents est une source d'enrichissement considérable. Enrichissement thématique, dû à l'expression de caractères nationaux différents et d'aspirations originales ; enrichissement lexical et sémantique, dû à l'invention de vocables nouveaux ou au rapprochement insolite de vocables jusqu'ici jamais associés ; enrichissement stylistique et syntaxique, lorsqu'un grand poète ou un grand romancier, pour exprimer son monde personnel et culturel spécifique, intuitionne des constructions qui semblent rompre les structures de la langue, mais qui, en réalité, ne font qu'expliciter des potentialités jusqu'ici insoupçonnées de la syntaxe elle-même. Au dilemme « une langue française ou des langues françaises », nous répondrons sans hésiter : « ex pluribus una ».

[140]

[141]

L'IDENTITÉ CULTURELLE
Deuxième partie.
Principes de politique ethnolinguistique

Chapitre V

Portée et limites du rôle de l'État dans la planification linguistique

Retour à la table des matières

La planification linguistique ne concerne pas seulement le destin d'une langue nationale utilisée en dehors des frontières de l'État par des populations allogènes. Elle concerne encore davantage les droits et les devoirs des minorités ethno-linguistiques intégrées dans un État pluriethnique et plurilingue. À cet égard, parler de « la portée et des limites du rôle de l'État dans la planification linguistique », c'est sous-entendre, dès l'abord, le rejet de deux attitudes étatiques extrêmes. D'une part, l'autoritarisme centralisateur qui vise à imposer une seule langue sur tout le territoire national, quelque hétérogène que soit la composition ethnolinguistique de la population : ce fut le cas dans un certain nombre de pays européens durant la longue période marquée par la naissance et l'essor des nationalismes. D'autre part, le libéralisme absolu qui consiste, une fois déterminées la ou les langues officiel-

les, à abandonner l'usage des langues dans l'éducation et dans la vie quotidienne à une pratique anarchique : c'est aujourd'hui le cas, à des degrés divers, dans certains pays d'Afrique et d'Asie.

Que la planification linguistique soit une attribution importante de l'État, nul ne saurait le nier aujourd'hui. Dans un certain nombre de pays comme la Belgique, le Canada, la Suisse, la Finlande et bien d'autres, l'État a [142] adopté des dispositions constitutionnelles et élaboré des plans concrets qui peuvent inspirer d'autres États. Mais, d'une part chaque pays a ses problèmes spécifiques, que l'État correspondant est appelé à résoudre, d'autre part, même dans les pays que nous venons de mentionner, la situation évolue sans cesse et aucun plan ne peut être définitif. Il n'y a pas de plan linguistique universellement valable.

Parler de la portée et des limites du rôle de l'État dans la planification linguistique, c'est donc se mettre au plan des principes. Mais ces principes ne sauraient être immédiatement juridiques, car, s'il est vrai que la nationalité (ou l'ethnie) et la nation sont des « complexes de faits [72] », il faut reconnaître, comme le signale un historien contemporain, que « les faits, c'est l'histoire qui les fournit et la philosophie qui les organise [73] ». C'est dans un deuxième moment que les théories historio-philosophiques élaborées se donnent des assises juridiques qui les justifient formellement. Sur le plan théorique, cela signifie que le droit positif, toujours particulier, ne se justifie qu'en fonction du droit naturel et que celui-ci est issu d'une réflexion philosophique sur la nature humaine, telle qu'elle s'est manifestée et continue de le faire à travers l'histoire.

Les principes susceptibles de définir le rôle de l'État dans la planification linguistique ne sauraient donc être absolus. Ils seront nécessairement relatifs au degré de conscience historique que nous avons atteint aujourd'hui, en ce qui concerne les droits de l'homme en général et ses droits linguistiques en particulier. Nous tenterons de dégager ces principes : d'abord à partir de la composition ethno-linguistique de la nation ; ensuite à partir des rapports dynamiques entre la nation et l'État.

---

72 Jean-René SURATTEAU, L'Idée nationale de la Révolution à nos jours, Paris, SUP, PUF 1972, p. 20.

73 Ibid., p. 24.

[143]

Principes issus de la composition ethno-linguistique de la nation

Retour à la table des matières

Dans un livre, pourtant précieux, sur la protection des droits linguistiques, l'auteur considère comme État plurilingue « toute société indépendante où il y a un ou des citoyens qui emploient des variétés (langue et dialecte) différentes [74] ». Cette définition est aussi abusive qu'inutile. Abusive, parce qu'une seule personne employant une langue étrangère à celle de la nation ne suffit tout de même pas à modifier le profil linguistique de cette nation ! Inutile, parce qu'il suffit de constater, à la suite de William Mackey, qu'« il n'y a pas de pays complètement homogène du point de vue linguistique », que « seulement deux tiers des nations du monde possèdent une langue majoritaire » et que « a peine deux cinquièmes des nations jouissent d'une homogénéité linguistique de 90 % [75] », pour comprendre que le problème de la planification linguistique est un problème mondial.

Il reste, comme le fait judicieusement remarquer J. Fishman, que « des différences de langues conscientes et même idéologisées n'engendrent pas nécessairement des distinctions au plan national ou international », comme c'est le cas, par exemple, dans les situations de diglossie, où « les langues ont des fonctions séparées établies de longue date dans une même société [76] ». Le problème de la planification linguistique, tel qu'il se pose à nous, concerne par conséquent les sociétés où la langue que défend un [144] groupe donné est sentie par lui comme une caractéristique fondamentale et un symbole de son identité ethno-culturelle. Mais on ne peut parler dans les mêmes termes de

74 Albert VERDOODT, La Protection des droits de l'homme dans les états plurilingues, Paris, coll. «Langues et cultures », Nathan 1973, p. 5.

75 William F. MACKEY, Bilinguisme et contact des langues, « Initiation à la linguistique », Paris, Klincksiek 1976, p. 72.

76 Cité par A. VERDOODT, La Protection des droits de l'homme dans les états plurilingues, op. cit., p. 18.

tous les groupes ethno-linguistiques. Les droits et les devoirs d'un groupe déterminé dépendent de l'histoire de son insertion dans la nation. À cet égard, on peut distinguer quatre types de situations nationales plurilingues suivant qu'elles résultent de l'histoire des nationalismes, de l'histoire des conquêtes, de l'histoire de la colonisation ou de celle de l'immigration.

La distinction entre ces quatre types d'histoire n'est pas une pure et simple transposition des catégories usuelles de l'historiographie qui, ici, ne présenteraient aucune pertinence. Elle a sa justification propre, qui est d'ordre psycho-sociologique. Quelle que soit leur origine, les situations nationales plurilingues existant dans le monde peuvent sans doute offrir entre elles beaucoup d'analogies formelles et les États respectifs peuvent être conduits à leur apporter des solutions structurellement analogues. Mais une conjoncture plurilingue issue de la colonisation n'est pas vécue de la même manière que celle engendrée par l'immigration, et aucune des deux n'est vécue avec les mêmes sentiments collectifs que celles qui sont aujourd'hui le résidu de l'histoire des conquêtes ou de celle des nationalismes. L'attitude vis-à-vis des langues en présence est différente dans chaque cas et différentes les motivations sous-jacentes aux revendications des minorités linguistiques concernées. Cette différence des contextes socio-historiques et des motivations psycho-sociologiques ne peut manquer d'avoir son incidence, non pas sur les principes les plus généraux de la planification linguistique, mais sur leur spécification et les modalités de leur application.

[145]

1– Situations plurilingues nées de l'histoire des nationalismes

Retour à la table des matières

L'histoire des nationalismes européens a créé deux genres de situations nationales plurilingues. Le premier caractérise les États qui ont intégré deux ou plusieurs groupes ethno-linguistiques différents, en conférant à toutes les langues en présence, ou aux plus importantes d'entre elles, un statut d'égalité. C'est, à des degrés divers et selon des

modes de réalisation différents, le cas de pays comme la Suisse, la Belgique, le Canada, la Finlande, etc. Mais ce statut d'égalité n'est qu'un statut juridique, souvent obtenu au terme de luttes longues et harassantes. Or entre le droit et les faits, l'écart existe toujours et peut souvent prendre, pour l'une ou l'autre des langues en présence, un aspect menaçant. Ainsi par exemple, dans les États officiellement bilingues, le bilinguisme effectif n'est en général adopté que par les usagers de la langue minoritaire ou de moindre prestige. Le groupe bilingue confère alors à la langue majoritaire ou plus prestigieuse une suprématie redoutable et court lui-même le risque d'être, à plus ou moins longue échéance, linguistiquement assimilé. Cette inégalité de fait qui tend à s'établir entre les langues juridiquement égales, explique la révolution linguistique des Flamands et l'acheminement de la Belgique vers une autonomie linguistique régionale, la sécession du Jura suisse francophone naguère intégré au canton de Berne, la décision des Québécois francophones de promouvoir le français au statut de seule langue officielle du Québec. Ce qui se dégage des faits, c'est que, dans des situations nationales semblables, le rôle de l'État, ou de l'instance étatique compétente, est de veiller sans cesse à réduire l'écart entre l'égalité statutaire des langues et leur inégalité de fait, de protéger les langues menacées par des combinaisons judicieuses du principe de territorialité et du principe de [146] personnalité, de donner à tous les groupes ethno-linguistiques intégrés à la nation la sécurité psychologique nécessaire pour que les contacts des langues et des cultures leur apparaissent, non plus comme une menace, mais comme un facteur d'enrichissement.

Le deuxième genre de situations plurilingues né de l'histoire des nationalismes caractérise les États nationaux qui ont assimilé linguistiquement et culturellement les groupes ethniques, même si ceux-ci ont gardé un certain usage de leur langue originelle et un certain nombre de traditions propres. C'est le cas de pays comme la France, l'Allemagne, l'Espagne, l'Italie, la Grande-Bretagne, etc. La recrudescence, dans ces pays, des revendications autonomistes illustre, chez les groupes concernés, ce qu'on peut appeler un « retour du refoulé ». Mais, comme nous le verrons plus loin en abordant les rapports entre la nation et l'État, ces revendications n'ont pas toujours la même signification, ni la même portée. Ce que, au niveau des principes, nous pouvons dire pour le moment, c'est que, dans la mesure où ces grou-

pes assimilés revendiquent le droit de promouvoir leur langue et leur culture originelles, l'État a le devoir de répondre à leur attente, mais non au détriment de la langue et de la culture nationales, qui constituent un élément fondateur de la nation et demeurent, pour elle, un facteur de cohésion essentiel. La planification, en ce qui concerne ces groupes, ne peut donc aller que dans le sens de la promotion du bilinguisme et/ou de la diglossie.

2– Situations plurilingues nées de l'histoire des conquêtes

Retour à la table des matières

Les situations plurilingues nées de l'histoire des conquêtes sont analogues, à certains égards, à celles créées par les mouvements nationalistes, à d'autres, à celles engendrées par les phénomènes de colonisation. Mais, d'une part, tandis que, dans l'histoire des nationalismes [147] européens, le rattachement des provinces au pouvoir central est moins souvent le fait d'une conquête pure et simple que le résultat d'alliances matrimoniales entre familles régnantes et d'accords plus ou moins pacifiques, dans l'histoire des conquêtes, c'est une minorité qui envahit un territoire étranger et s'impose par la violence à la population autochtone. D'autre part, dans l'histoire des conquêtes, la minorité victorieuse occupe définitivement le pays conquis, se l'approprie et finit par le soustraire au pouvoir central qu'elle représentait au départ tandis que dans l'histoire de la colonisation, la puissance coloniale finit par se retirer du pays occupé et tout se passe comme si elle n'avait fait qu'initier la population autochtone à l'exercice de sa propre indépendance.

Une histoire de conquêtes exemplaire est celle du continent américain. Partout une minorité européenne a vaincu la population autochtone et lui a imposé sa langue et sa culture sans lui reconnaître, au moins au départ, des droits particuliers. On voir surgir aujourd'hui, dans la plupart des pays du continent, une volonté réparatrice de reconnaître les droits linguistiques et culturels des autochtones. Nous parlons aussi bien des efforts qui ont cours dans l'ensemble de l'Amérique du Nord et de l'Amérique centrale en faveur des langues indigènes, que de la récente promotion, au Pérou, des langues quetchua et

aymara au rand de langues officielles, ou du développement, au Paraguay, d'un véritable bilinguisme espagnol-guarani qui tend à briser les cloisonnements de ce qui était auparavant une situation de diglossie, caractérisée par la spécialisation sectorielle des langues. C'est la même bonne volonté politique qui opère, à retardement il est vrai, dans la plupart de ces pays, mais la planification est fonction de l'importance des groupes autochtones subsistants. Il reste que, dans ces pays, la promotion des langues indigènes signifie, pour les groupes concernés, la promotion du bilinguisme [148] dans la conjoncture la plus favorable, de la diglossie dans les autres cas. Car si l'État qui se veut respectueux des droits de l'homme, a le devoir de restituer aux groupes ethniques dominés leurs droits linguistiques, il a aussi le droit et le devoir, au nom de cette même Déclaration qui prescrit la promotion de l'homme en général, de maintenir l'obligation de la langue de la conquête qui, seule, pour le moment, donne aux citoyens l'accès à la communication nationale et internationale et à une culture adaptée au monde moderne. Priver les autochtones de cette langue, sous prétexte de préserver leur identité ethnolinguistique, serait, consciemment ou inconsciemment, les folkloriser.

Il reste les situations bilingues ou plurilingues créées par des phénomènes de conquêtes seconds ou des phénomènes de reconquêtes. Nous ne voulons pour exemple que la victoire des Anglais sur les premiers conquérants français du Canada ; la guerre des Anglais contre les premiers conquérants hollandais de l'Afrique du Sud ; l'annexion par les Musulmans ottomans du Mont-Liban antérieurement occupé par les Chrétiens maronites. Dans ces cas et les cas similaires, les conjonctures linguistiques sont analogues à celles créées par l'histoire des nationalismes ; elles résultent ou d'un compromis sur la base de l'autonomie linguistique des groupes ethniques en présence ou d'une politique d'assimilation. Dans un cas, on assiste à des efforts constants d'ajustement pour sauvegarder, dans la réalité, l'égalité statutaire des langues, comme par exemple au Canada ou en Afrique du Sud ; dans l'autre, à la résurgence de l'identité ethnique et à la revendication d'une langue – originaire ou non – qui la symbolise et l'alimente : c'est ce qui explique l'attachement à la langue française des Libanais chrétiens, même de ceux qui connaissent bien mal cette langue. Dans les deux cas, les droits et les devoirs de l'État sont les mêmes que dans les sociétés issues de l'histoire des nationalismes.

[149]

3– Situations plurilingues nées de l'histoire de la colonisation

Retour à la table des matières

Les situations nationales plurilingues nées de l'histoire de la colonisation caractérisent les États créés par la puissance coloniale et ayant récemment accédé à leur indépendance. Ces situations sont particulièrement complexes du fait que les États en question intègrent en général plusieurs groupes ethno-linguistiques différents et gardent, en plus, l'usage officiel ou semi-officiel de la langue héritée de la colonisation. L'exemple de l'Afrique noire est, à cet égard, éloquent. Après l'accès à l'indépendance et la solution des problèmes les plus immédiats, les États africains se préoccupent de plus en plus des problèmes linguistiques. Du point de vue des langues africaines, ils se trouvent le plus souvent en présence d'une situation de bilinguisme ou de plurilinguisme, très rarement d'une situation de monolinguisme. Mais, dans les deux cas, la langue héritée de la colonisation continue à fonctionner parallèlement à la langue ou aux langues africaines en vigueur. Il serait fastidieux de recenser ici les multiples formes de bilinguisme, de plurilinguisme et de diglossie planifiées, adoptées ou tolérées par les États. Ce qui importe, c'est le double problème qui se pose à tous ces États : d'une part la promotion, dans la vie publique et dans l'éducation, des langues africaines, d'autre part le maintien parallèle de la langue de la colonisation, qui est en général une grande langue de civilisation.

Se conformer aux droits de l'homme signifie, pour ces Etats, d'un côté, promouvoir la ou les langues africaines susceptibles de permettre à l'ensemble de la population de récupérer son identité ethnique et de développer son héritage ethno-culturel ; de l'autre, maintenir aussi longtemps qu'il est nécessaire, l'usage de la langue de la colonisation qui, seule, pour le moment, permet, dans les États pluriethniques, la communication entre les divers groupes qui [150] composent la nation et, dans tous les États en général, l'accès à la communication internationale et au mouvement de la civilisation contemporaine. Se hâter de liquider la langue de la colonisation, sous prétexte que c'est le prix de

la promotion des langues autochtones, relèverait d'une attitude nationaliste passionnelle qui, au lieu de promouvoir la nation, vouerait les générations montantes à un dénuement culturel inhumain. On l'a vu dans le cas de certains pays du Proche-Orient, dont la langue a été pourtant, dans le passé, une grande langue de civilisation, mais, pour de multiples raisons d'ordre historique et religieux, se trouve aujourd'hui fortement handicapée pour véhiculer la culture scientifique : nous voulons parler de la langue arabe. Le recul culturel certain enregistré, depuis leur indépendance, par un certain nombre de pays arabes, par suite d'une arabisation linguistique hâtive et radicale, serait infiniment plus grave dans les pays africains, si ceux-ci décidaient de liquider prématurément la langue héritée de la colonisation, pour se contenter de leurs langues, qui sont loin d'avoir l'envergure de l'arabe.

4– Situations plurilingues nées de l'histoire de l'immigration

Retour à la table des matières

Le quatrième et dernier genre de situations nationales plurilingues est issu des phénomènes d'immigration. Deux histoires, à cet égard, ont fait l'objet de recherches et d'études d'une certaine importance ; celle de l'immigration massive dont le continent américain a été le théâtre entre 1850 et 1930 et celle de l'immigration, plus récente, des travailleurs étrangers en Europe occidentale. Dans le premier cas il s'agit en général d'immigration définitive, dans le second, en principe, d'immigration temporaire.

Dans le premier cas, les immigrants ont choisi d'adopter une nouvelle patrie et de s'y intégrer. Mais l'intégration n'est pas l'assimilation ou l'absorption. Ils ont donc [151] le droit de maintenir l'usage parallèle de leur langue et de leur culture, aussi longtemps qu'ils en ont besoin pour éviter la pathologie de la déculturation et pour s'intégrer harmonieusement à la nouvelle société. L'État a par conséquent le devoir de tolérer la survie des langues immigrées et même les moyens de les promouvoir, à condition qu'il s'agisse de l'initiative privée des collectivités elles-mêmes – écoles communautaires, paroisses, clubs, associations, journaux. Mais l'État n'est pas tenu de subventionner les activités linguistiques et culturelles des immigrés ; s'il le fait, c'est

qu'il trouve, dans les langues et les traditions des groupes immigrés, un facteur d'enrichissement pour la culture nationale elle-même.

Cependant il peut arriver qu'un groupe immigré parvienne à maintenir en vie, jusqu'à la troisième ou quatrième génération, sa langue et ses traditions, tout en donnant la preuve de sa profonde intégration à la vie linguistique et culturelle de la nation. Il acquiert alors le droit de demander l'appui de l'État : « Les droits linguistiques de non-ingérence, écrit Heinz Kloss, devraient être accordés chaque fois qu'un groupe – autochtone ou immigrant – désire cultiver sa langue et ses traditions et est prêt aux sacrifices nécessaires à cet effet. Par contre les immigrants n'ont pas à réclamer en arrivant les droits linguistiques couverts par les fonds Publics. (...) Le groupe ethnolinguistique doit d'abord prouver que son désir de garder sa langue en vie représente plus qu'un sentiment passager qui s'allume de manière très compréhensible au moment de son arrivée dans un nouveau pays, mais qui s'éteint aussi rapidement après quelques années. La minorité est-elle (...) à même de réaliser des sacrifices financiers tangibles, perceptibles et prolongés ? Alors seulement, c'est-à-dire quand le groupe est parvenu à garder en vie sa langue, ainsi qu'une certaine fierté linguistique chez les petits-enfants des immigrants, quand il est raisonnable de [152] penser que la langue a pris de nouvelles racines, alors l'État peut être requis d'envisager l'application de droits linguistiques de promotion [77]. »

Quant au deuxième cas, celui des travailleurs étrangers, il présente des caractéristiques propres, du fait que l'immigration est en principe temporaire et que les immigrants doivent, à un moment donné, rentrer dans leur pays. Il faut donc qu'eux-mêmes et éventuellement leurs enfants gardent l'usage de leur langue et de leurs traditions, pour que leur retour au pays ne constitue pas un nouveau et grave dépaysement, pour qu'ils ne se retrouvent pas étrangers dans leur propre pays. La tolérance, de la part du pays d'accueil, est évidemment de rigueur, mais elle est insuffisante. Ce qui paraît moralement juste, c'est que le gouvernement du pays d'accueil, en collaboration avec celui du pays d'origine, assure aux travailleurs et à leurs familles les moyens de garantir la survie de leur langue et de leurs traditions.

---

[77] Cité par A. VERDOODT, La Protection des droits de l'homme dans les États plurilingues, op. cit., p. 18.

*
* *

Ce qui frappe dans toutes les situations que nous venons de catégoriser, qu'elles résultent du nationalisme, de la conquête, de la colonisation ou de l'immigration, c'est que – sauf dans les États qui ont adopté deux ou plusieurs langues officielles sur pied d'égalité – la planification linguistique ne peut viser, en ce qui concerne les minorités linguistiques, que la promotion du bilinguisme. Mais même dans les États à deux ou plusieurs langues officielles statutairement égales, dont le but est paradoxalement d'assurer le droit à l'unilinguisme individuel, le bilinguisme réel atteint en fait une proportion non négligeable de la population et, en tous cas, la nécessité d'une langue seconde est [153] reconnue et hautement proclamée. Aussi n'est-il pas étonnant d'entendre un grand linguiste affirmer : « On a presque toujours considéré le bilinguisme comme un phénomène marginal, exceptionnel, sinon anormal (...). Le bilinguisme loin d'être un phénomène exceptionnel, touche en fait la majorité de la population du globe terrestre [78] ».

Il reste que la promotion du bilinguisme suppose des stratégies différentes suivant les cas. Dans les conjonctures plurilingues issues soit des mouvements nationalistes européens, soit des phénomènes de conquête, les revendications des groupes ethno-linguistiques n'impliquent jamais le rejet de la langue nationale ; quand un tel excès se manifeste, il est le fait de groupuscules politiquement manipulés. L'État peut donc s'attacher essentiellement à la promotion des langues et des cultures ethniques, sûr que, si elle est bien conçue et organisée, cette promotion se traduira par un enrichissement de la langue et de la culture nationale elles-mêmes. Dans les conjonctures plurilingues issues de la colonisation, le ressentiment collectif, plus ou moins vif, contre la puissance coloniale, tend à se traduire par le rejet prématuré de la langue de la colonisation. L'État devra donc insister sur la nécessité, peut-être provisoire mais certainement durable, de cette langue et veiller à ce que la promotion des langues autochtones ne lui

78 W. MACKEY, Bilinguisme et contact des langues, op. cit., p. 13.

porte pas préjudice. La langue de la colonisation reste en effet, pour les générations prochaines, la seule voie d'accès à la communication internationale et à la civilisation moderne, et par le fait même, elle est particulièrement apte à féconder, du point de vue linguistique et culturel, les langues autochtones elles-mêmes. Il est clair que, à son tour, elle recevra, dans un tel contexte, des déterminations linguistiques et culturelles nouvelles propres à l'enrichir.

[154]

Quant aux conjonctures plurilingues issues de l'immigration, elles sont peut-être les plus intéressantes. Ici il n'y a ni sentiment d'injustice, ni rancœur en retour ; les groupes ethniques ont choisi de s'intégrer à la vie culturelle et linguistique de leur nouvelle patrie et ils gardent, en même temps, la possibilité de maintenir en vie leur langue et leurs traditions originelles. La rencontre des langues et des cultures s'opère donc dans un contexte affectivement favorable et politiquement paisible. Si l'État s'en tient, vis-à-vis des langues et des traditions des immigrés, à une attitude de tolérance, celles-ci finiront probablement, à plus ou moins longue échéance, par se dissoudre, mais non sans avoir fécondé la langue et la culture du pays d'accueil par l'apport, imperceptible mais réel, d'éléments terminologiques, sémantiques et culturels nouveaux. C'est au terme de plusieurs décennies qu'une société prend nettement conscience de l'apport linguistique et culturel des groupes immigrés en comparant l'état actuel de sa langue et de sa culture à l'état antérieur à l'immigration ou à telle vague immigratoire importante. Si l'État décide de promouvoir les langues et les cultures des immigres, ou du moins les plus importantes d'entre elles, il lui appartient alors de gérer, avec beaucoup de doigté, le pluralisme linguistique et culturel qui découle d'une telle politique, afin qu'il soit, non pas un ferment de division, mais un facteur d'union dans le respect des différences. Ce projet n'est pas impossible à réaliser, dans la mesure où les différences apparaissent comme des surdéterminations sur le fond, commun à tous, de la langue et de la culture nationales.

[155]

Principes issus des rapports dynamiques entre nation et État

Retour à la table des matières

Ce sont donc les droits linguistiques des gens qui définissent, en première instance, la portée et les limites du rôle de l'État dans la planification linguistique. Mais ce n'est là qu'une définition unilatérale et de ce fait abstraite. État n'est pas un organisme entre autres, destiné à servir les intérêts particuliers des individus et des groupes, il est la forme de la nation, garant de sa cohésion et de son intégrité, responsable du bien commun qui est plus et autre chose que la somme des intérêts particuliers. Aussi les principes issus de la composition ethnolinguistique de la nation se trouvent-ils, en dernière instance, soumis a une autre série de principes, issus des rapports dynamiques entre la nation et l'État. « L'État, écrit un des plus grands philosophes de l'histoire, est la réalité en acte de la liberté concrète ; or la liberté concrète consiste en ceci que l'individualité personnelle et ses intérêts particuliers reçoivent leur plein développement et la reconnaissance de leurs droits (...) en même temps que d'eux-mêmes ils s'intègrent à l'intérêt général (...). Il en résulte que ni l'universel ne vaut et n'est accompli sans l'intérêt particulier (...) ni les individus ne vivent comme personnes privées, orientées uniquement vers leur intérêt sans vouloir l'universel (...). Le principe des États modernes a cette puissance et cette profondeur extrême de laisser le principe de la subjectivité s'accomplir jusqu'à l'extrême de la particularité personnelle autonome et en même temps de la ramener à l'unité substantielle et ainsi de maintenir cette unité dans ce principe lui-même [79] ».

[156]

Il est donc clair que l'État est le garant et le promoteur du bien commun, qu'il a pour tâche de veiller à ce que le développement des intérêts de l'individu et du groupe ne se réalisent pas aux dépens des autres individus et des autres groupes, qu'il a pour mission d'intégrer

---

79 HEGEL, Principes de la philosophie du droit, paragraphe 260.

individus et groupes dans une nation cohérente, une dans la diversité. Il en va ici des droits linguistiques comme de tous les autres.

1– Consensus ou conflit

Retour à la table des matières

L'État n'a donc pas moins de droits par rapport à la nation que la nation par rapport à l'État. C'est pourquoi leurs relations supposent d'importantes médiations destinées à promouvoir et maintenir un large consensus autour des décisions les plus importantes. Mais le consensus n'est pas médiatisé de la même manière dans un État unitaire et dans un État fédéral. Dans un État unitaire, par définition centralisateur, les groupes ethniques, pour faire entendre leurs revendications linguistiques et culturelles, doivent en principe convaincre toute la nation ou du moins la majorité de la population du pays. C'est pourquoi l'on voit, en France par exemple, Bretons et Occitans tenter de mobiliser l'opinion publique en faveur de leur cause, comme facteur de pression sur le gouvernement. Dans un État fédéral, qui a confié aux gouvernements des provinces ou États le pouvoir de légiférer en matière de langues, de culture et d'éducation, il suffit que le consensus s'établisse dans le cadre de la province ou de l'État concerné. Pour les Québécois par exemple, l'État planificateur en matière linguistique et culturelle, c'est l'instance étatique québécoise, qui s'exprime par le gouvernement du Québec.

Il serait fastidieux d'esquisser ici une typologie des médiations entre État et nation en fonction des diverses catégories de structures étatiques, unitaires ou fédératives. Ce qu'il importe de dire c'est que, quelles que soient ces [157] médiations, la recherche du consensus est un des objectifs essentiels de tout gouvernement démocratique. Mais il se peut que le consensus ne se réalise pas et que l'État entre en conflit avec les groupes qui revendiquent une forme ou une autre d'autonomie linguistique ou culturelle. Il ne faut pas oublier que, dans le passé, les groupes ethniques ont revendiqué et obtenu leurs droits contre les gouvernements. Aujourd'hui, il est vrai, les droits linguistiques et culturels des gens sont en principe reconnus à travers le monde, mais cette reconnaissance formelle n'exclut pas la possibilité de

conflits réels portant sur la signification et les limites de l'autonomie réclamée.

La revendication d'une autonomie linguistique et culturelle peut n'être que ce qu'elle est et n'impliquer aucune exigence d'un autre ordre. Nous avons déjà discuté des concessions que l'État est obligé de consentir dans ce cas. Mais la revendication linguistique et culturelle peut être le symbole de revendications d'ordre économique et politique. Il est frappant, par exemple, que les mouvements régionalistes qui, en France, se réclament d'une identité ethno-culturelle et linguistique particulière, soient issus de provinces qui se jugent économiquement abandonnées et politiquement infériorisées. Et il n'est pas moins frappant de voir, dans ce cas, l'État démocratique chercher les formules adéquates de décentralisation et de régionalisation. Enfin la revendication linguistique et culturelle peut symboliser et impliquer – dans sa dynamique même – l'exigence du séparatisme. Nous ne parlons pas ici d'un séparatisme relatif, comme ce fut le cas, par exemple, pour le jura suisse qui s'est détaché du canton de Berne, s'est érigé en canton autonome mais en restant au sein de la Confédération. Nous parlons de séparatisme radical, de sécession ou, en termes plus clairs, d'indépendance. C'est là un cas limite, mais important, sur lequel il est nécessaire de nous attarder un instant, pour tenter d'en élucider les prémisses et les conséquences.

[158]

2– Le droit à la sécession

Retour à la table des matières

Comme le signale un historien contemporain : « Dans le passé, les nationalités (ou ethnies) ont, le plus souvent, revendiqué leurs droits contre l'État ou contre les gouvernements. Elles ont eu l'impression de les arracher comme les autres libertés. Mais en devenant un État national, la nationalité en est arrivée à renier ce qui avait fait l'essentiel

de ses fondements, à devenir impérialiste et à dévorer d'autres nationalités plus faibles » [80].

Par réaction contre ces abus du nationalisme, nombre de politologues contemporains s'empressent de sonner le glas des nations et des nationalismes et d'exalter, de manière absolue et sans nuances, « le droit au séparatisme », au nom du principe des nationalités, en compensant, il est vrai, l'idée de l'effritement des nations en groupes ethniques autonomes, par l'idée du rassemblement de ces groupes dans des unités étatiques supra-nationales. Pour prendre un exemple, il est possible que nous nous acheminions vers « l'Europe des ethnies », mais, faute de symptômes plus clairs, l'Europe des ethnies reste une utopie et aucun État national n'est tenu à se laisser mettre en question au nom d'une utopie.

Il n'en va pas de même pour les États fédéraux qui groupent, sur des bases juridiques permettant l'autonomie de chacune, deux ou plusieurs ethnies que l'on peut véritablement qualifier de nations. Au mieux, l'État peut avoir prévu, dans les textes constitutionnels, le « droit au séparatisme ». Mais même si cette disposition n'a pas été formellement prévue, l'État fédéral ne peut rejeter, sans discernement, le droit au séparatisme. Trois conditions cependant semblent indispensables pour légitimer ce droit.

[159]

La première condition est que l'ethnie qui le revendique soit effectivement une nation, c'est-à-dire, d'après les critères qui, au cours de l'histoire, ont présidé à la définition du principe des nationalités, qu'elle jouisse d'un certain nombre de bases naturelles et culturelles susceptibles d'assurer sa survie dans un État indépendant : un territoire déterminé, une population démographiquement viable, des ressources économiques suffisantes, une histoire et une culture communes – la langue symbolisant cette communauté d'origine et de destin – enfin un esprit civique assez développé pour accréditer l'idée que l'ethnie concernée est capable de s'organiser en une entité politique indépendante. À cet égard, on ne peut confondre la nation québécoise avec, par exemple, les ethnies bretonne ou galloise et encore moins avec les

80 J. R. SURATTEAU, L'Idée nationale de la Révolution à nos jours, op. cit., p. 20.

ethnies africaines. La deuxième condition est que, de la sécession, ne résulte pas, sous d'autres formes, une situation humainement plus injuste, et politiquement plus instable que la situation actuelle. La troisième condition – plus facile à énoncer qu'à réaliser – est le recours, en cas de conflit, à l'arbitrage des instances internationales compétentes.

Il fallait pousser jusqu'à ses ultimes conséquences possibles la revendication de l'autonomie linguistique et culturelle et poser clairement l'éventualité des conjonctures conflictuelles entre État et nation. Il reste que le conflit ne surgit que lorsque le consensus fait défaut et le consensus, nous l'avons dit, reste le premier objectif de l'État démocratique dès qu'il a d'importantes décisions à prendre.

3– Un modèle démocratique de planification linguistique

Retour à la table des matières

Pour en revenir aux décisions concernant la planification linguistique, nous voudrions illustrer tous les principes énoncés par un texte officiel qui nous paraît émaner d'une conscience aiguë de la portée et des limites du rôle de l'État [160] en la matière. Il s'agit de la loi 101, sanctionnée par l'Assemblée nationale du Québec le 26 août 1977. Nous nous référons ici au commentaire justificatif du projet de loi, intitulé « la politique québécoise de la langue française », paru en mars 1977 et présenté à l'Assemblée nationale ainsi qu'au peuple du Québec par Camille Laurin, ministre d'État au développement culturel.

En ce qui concerne les droits linguistiques et culturels des Québécois francophones, le texte, pour les affirmer, s'appuie sur des données historiques indubitables et connues de tous : « (Le gouvernement du Québec) part d'une donnée historique que nul ne saurait contester. De ces assises assurées par l'histoire et le droit, le gouvernement du Québec veut tirer les conséquences et prévoir l'avenir » (p. 21). Or ces droits sont gravement menacés ; l'élément francophone du Québec est menacé d'assimilation, comme l'attestent les importantes recherches effectuées et publiées par les trois principales commissions d'enquête qui se sont penchées sur le problème (p. 8). Jusqu'ici « le sort de la

langue française n'a été assuré que par l'affirmation tenace de ceux qui en maintiennent la présence sur le continent américain » (p. V) ; mais « la continuité historique n'est pas la répétition de la survivance ; elle doit engendrer des décisions pour aujourd'hui » (p. VII). La solution du bilinguisme, préconisée par le gouvernement fédéral, ayant échoué, il importe de conférer à la langue française au Québec le statut prioritaire de seule langue officielle, sans que cette décision entraîne une injustice quelconque à l'égard des groupes minoritaires. « Dans un Québec vivant en français, il sera normal que les Québécois, quelle que soit leur origine ethnique et culturelle, puissent s'exprimer en français, participer de plein droit à une société française, admettre que le français est ici la langue commune de tous » (p. 23) ; mais « que les anglophones doivent garder leur langue, leurs modes de [161] vie et leur culture, non seulement le gouvernement ne s'y objecte pas, mais il le tient pour une donnée de notre histoire commune » (p. 25-26). Quant aux groupes ethniques non-historiques, le gouvernement se propose de les aider à conserver leur langue et leur culture d'origine, mais « non au prix de l'intégration de ces groupes à l'ensemble québécois francophone » (p. 26). Et « si ce principe s'applique pour les Québécois d'origine étrangère, il est encore plus valable pour les Esquimaux et les Amérindiens québécois » (p. 27). Enfin le texte insiste sur l'importance, pour la langue et la culture françaises elles-mêmes, de l'adoption par chaque citoyen d'une langue seconde et même du « multilinguisme individuel » (p. 29) car « l'amélioration de l'enseignement d'une autre langue que le français est une nécessité pour le Québec et ne doit pas être considéré comme une entrave à la francisation » (p. 29). En d'autres termes, une fois à l'abri de la menace et assurées de leur libre développement, la langue et la culture françaises pourront, à leur avantage même, entretenir des relations fécondes avec d'autres langues et d'autres cultures.

En ce qui concerne la portée et les limites du rôle de l'État dans la planification linguistique, le texte manifeste un sens aigu du processus démocratique. C'est d'abord la responsabilité de l'État qui est mise en relief. De manière générale « la situation de la langue française au Québec justifie la vigilance et l'intervention de l'État » (p. 19). L'État doit planifier : « Le gouvernement du Québec ne prétend pas se substituer à la libre responsabilité des citoyens. Il est pourtant convaincu qu'il doit contribuer à définir une stratégie globale » (p. VI). Ce de-

voir, qui est en même temps un droit, est fondé sur le fait que l'État est le garant du bien commun : « En tant que principal gardien du bien commun, l'État se doit de faire appel à une conscience civique qui, pour déborder de bien des façons son rôle à lui, ne saurait en être dissociée sans péril [162] pour une authentique démocratie » (p. VIII). L'initiative de l'État a valeur pédagogique pour les citoyens : « Le gouvernement souhaite que la population puisse, par ce moyen, mesurer les droits qu'elle possède et les tâches qui lui sont proposées » (p. VII). Ensuite, c'est la nécessité du consensus qui est soulignée : « Une politique de la langue ne se limite pas à contraindre, pas plus que n'importe quelle politique d'ailleurs. Aussi le gouvernement formule une série de recommandations qui s'adressent aux administrations publiques, aux écoles, aux familles, aux citoyens responsables » (p. VI). Le gouvernement ne pourra parvenir à son but que « par un dialogue constant avec la population, particulièrement avec les groupes et les individus pour qui la langue renvoie à une tâche ou à un engagement de tous les jours » (p. VII). « Il faut le répéter : dans une politique de la langue, la loi n'est pas tout : elle en constitue cependant l'assise principale, surtout lorsqu'il s'agit, comme c'est le cas au Québec, de redresser une situation rendue difficile par l'histoire et la géographie » (p. 35). Enfin, le texte signale, sans s'y attarder, la responsabilité conjointe de l'État et des citoyens en ce qui concerne la qualité de la langue.

La brève analyse à laquelle nous venons de nous livrer ne recèle aucun jugement de valeur sur la teneur précise des articles de la loi 101, sur leur pertinence ou leur non-pertinence. Ce que nous avons voulu, c'est souligner d'une part l'effort fourni par le gouvernement du Québec pour analyser, apprécier et défendre les droits linguistiques et culturels des divers groupes ethniques existant dans la province, d'autre part l'esprit démocratique avec lequel le projet de loi a été présenté et proposé au consensus des citoyens. Pour avoir défendu sa langue avec ténacité depuis deux siècles, pour l'avoir toujours fait en respectant les règles du jeu démocratique, pour n'avoir jamais pris de décision ou d'option qui ne fussent précédées de recherches patientes et [163] d'études circonstanciées, pour être conscient de sa vocation spécifique dans l'espace culturel de la francophonie, le Québec est probablement en train de donner au monde actuel de précieuses leçons en matière de politique linguistique et, depuis les années soixante en par-

ticulier, d'apporter, à une des grandes langues de civilisation contemporaines, une richesse linguistique et culturelle considérable.

*
* *

La planification linguistique ne peut s'opérer qu'au carrefour de deux séries d'exigences : celle qui découle de l'histoire des groupes ethniques et de leur insertion dans la nation ; celle qui découle de la nature des rapports entre la nation et l'État. Mais au-delà de tous les principes et de toutes les différences situationnelles, l'impératif suprême qui préside à la politique linguistique de l'État est la promotion de l'identité culturelle des gens, groupes et individus. Or l'identité culturelle étant une constellation d'allégeances à des instances différentes – le groupe ethnique, la nation elle-même et souvent une aire culturelle supra-nationale – elle ne peut, dans les situations nationales plurilingues, s'accommoder d'une seule langue ; elle s'exprime à travers deux ou plusieurs langues. C'est pourquoi le bilinguisme individuel et/ou groupal nous a paru être, sans doute dans des optiques différenciées, la solution adéquate dans tous les cas envisagés. Mais le danger est que le bilinguisme ou le multilinguisme soit pratiqué sans discernement, au point de devenir un instrument de déculturation. Il suffit pour cela que les langues en présence soient toutes traitées et enseignées comme de simples langues de communication, c'est-à-dire des langues qui servent à exprimer les phénomènes extérieurs, les besoins quotidiens, les nécessités scientifiques, mais qui ne permettent pas à l'usager de [164] s'exprimer soi-même, de dire les profondeurs de son être et de son expérience. Le bilinguisme ou le plurilinguisme ne sont pas l'équilinguisme. Dans une conjoncture plurilingue, il importe donc qu'une des langues en présence – peu importe laquelle – soit enseignée et pratiquée non pas ou non pas seulement comme langue de communication, mais aussi comme langue de culture ; qu'elle soit, pour l'individu, une langue « maternelle » au sens précis où « elle l'engendre, l'éduque aux réalités objectives et collectives, lui fournit les moyens de s'approprier le monde, de le nommer, de comprendre

les autres et soi-même d'une façon inimitable [81] » et qu'il puisse lui appliquer cette parole de Miguel de Unamuno : La sangre de mi espiritu es mi lengua (le sang de mon esprit, c'est ma langue).

Mais les principes qui président à la planification linguistique – que celle-ci concerne le destin d'une langue utilisée par plusieurs nations ou celui de plusieurs langues utilisées par une même nation – n'ont été définis jusqu'ici qu'en fonction des diverses catégories de situations pluriethniques et plurilingues existant dans le monde. Il reste à savoir s'ils ne renvoient pas, en ultime instance, à des principes encore plus généraux qui soient immédiatement universels. En d'autres termes, il reste à savoir s'il est possible de poser les principes d'une politique linguistique mondiale.

81 Pierre EYT, « Autour des Pyrénées : pour une politique de différences culturelles », in Études, juillet 1978, p. 70.

[165]

L'IDENTITÉ CULTURELLE
Deuxième partie.
Principes de politique ethnolinguistique

Chapitre VI

Pour une politique linguistique mondiale

Retour à la table des matières

Contribuer à la définition d'une politique linguistique mondiale, c'est établir un certain nombre de principes fondamentaux, susceptibles de guider les politiques linguistiques nationales – si diverses soient-elles – et d'inspirer la réflexion des experts et l'action des organismes internationaux, dont le but est d'apporter aide et conseil aux États concernés. Pour remplir leur fonction, ces principes doivent se situer au-delà et au-dessus des situations linguistiques particulières, ou équivalemment être universellement valables. Aussi ne peuvent-ils être dérivés que d'une idée généralement acceptée de l'être humain : celle qui s'exprime philosophiquement dans le droit naturel et juridiquement dans la Déclaration des droits de l'homme.

Au-dessus de tous les principes que l'on peut ainsi déduire, s'impose un impératif que j'énoncerai en ces termes : Ce qui est à promouvoir, c'est l'homme lui-même, individu et groupe, et les options linguistiques, quelles qu'elles soient, ne se justifient qu'en fonction de

cette promotion. Cet impératif peut se diversifier dans une série de principes. Nous n'en retiendrons que trois, particulièrement aptes à stimuler la réflexion dans trois directions importantes : une direction anthropologique, une direction poétique, une direction éthique.

[166]

Mais avant de développer ces principes, il convient de rappeler que toutes les langues du monde, les plus « traditionnelles » comme les plus « modernes », sont, d'un point de vue formel, également qualifiées pour réaliser la communication et la culture humaines. L'inégalité de fait de leur statut socio-culturel est fonction de facteurs extralinguistiques. Comme le souligne un linguiste contemporain, la puissance et le prestige des langues prioritaires – « l'anglais, le français, l'allemand, le russe et, dans une moindre mesure, le japonais, le chinois, l'espagnol, l'italien et quelques autres » – sont dus à « la force politique et industrielle des nations pour qui ces langues sont des langues nationales [82] ». Il reste que cette inégalité de fait entre les langues du monde a son importance, quand il s'agit de la promotion de l'homme, et elle ne manquera pas d'affecter les trois principes que nous nous proposons de développer.

Principe anthropologique

Retour à la table des matières

Le principe anthropologique peut s'énoncer ainsi : Dans une situation donnée, il convient de défendre et de promouvoir la conjoncture linguistique apte à sauvegarder l'identité culturelle des gens, individus et groupes.

Ce principe cesse d'être une évidence, si l'on pense que l'identité culturelle n'est pas une identité simple, mais une constellation de plusieurs identités particulières, qui sont autant d'allégeances à des instances culturelles distinctes. En laissant de côté les déterminations secondaires dues aux appartenances de classe ou de catégorie sociale, et en nous en tenant aux instances culturelles les plus générales, nous

82 William F. MACKEY, Bilinguisme et contact des langues, Paris, coll. « Initiation à la linguistique ». Klincksiek 1976, p. 19.

[167] pouvons dire que l'identité culturelle implique : d'abord l'identification au groupe ethnique, quelles que soient les composantes objectives et subjectives de l'ethnicité ; ensuite l'identification à la nation, que celle-ci ait pour forme un État unitaire ou un État fédéral ; enfin la référence à une aire culturelle supra-nationale, que celle-ci soit frontalière ou éloignée de la nation concernée. Ces trois types d'allégeance ne sont pas toujours compatibles avec l'usage d'une seule langue ; souvent ils impliquent l'usage de deux, trois ou plusieurs langues. En fonction de ces trois « moments » de l'identification culturelle, le principe anthropologique donne lieu aux règles suivantes :

A- En ce qui concerne l'identité groupale : Le groupe ethnolinguistique a le droit de défendre et de développer sa langue, parce qu'elle est le symbole de sa survie comme groupe et le véhicule culturel de base des individus qui le composent.

Mais cette règle se heurte immédiatement à un paradoxe. D'une part, le déclin des nationalismes et la fin de la colonisation se traduisent, à tous les niveaux des organisations nationales et internationales, par la volonté réparatrice de restituer aux groupes ethniques naguère dominés leurs droits linguistiques et culturels. On ne peut sans doute pas confondre les groupes ethniques européens – tels les Bretons, les Occitans, les Basques, les Gallois, les Catalans – avec les ethnies indigènes des deux Amériques, ni celles-ci avec les ethnies africaines regroupées ou dispersées dans des constructions étatiques plus ou moins arbitraires. Il faut même reconnaître que, à l'intérieur de chacune de ces catégories, il y a des différences considérables. Mais à tous ces groupes on veut reconnaître aujourd'hui le droit de restaurer, maintenir ou développer leur héritage linguistique et culturel. Il n'est pas jusqu'aux groupes ethniques volontairement immigrés, qui ont pourtant choisi l'adoption d'une nouvelle patrie et d'une nouvelle culture, [168] auxquels on ne reconnaisse au moins le droit de maintenir en vie, à leurs frais, leur langue et leurs traditions.

Mais d'autre part – et c'est là le second terme du paradoxe – tous ces groupes ont besoin d'une langue prioritaire, soit pour communiquer entre eux à l'intérieur d'une même nation et participer à la vie culturelle de cette nation : c'est le cas de groupes historiques assimilés par les mouvements nationalistes et agités aujourd'hui par des reven-

dications autonomistes, des groupes ethniques colonisés inscrits dans des nations aujourd'hui indépendantes, des groupes immigrés insérés dans divers pays d'accueil ; soit pour avoir accès à la communication internationale et à la civilisation scientifique et technologique qui régit l'histoire : c'est le cas de nations, de groupes et de personnes qui, de plus en plus nombreux, pratiquent, à titre de langue seconde, parfois même à titre de langue étrangère officielle, l'une des quelques langues de prestige qui dominent le panorama linguistique mondial. Or, comme le note William Mackey, le drame est que, « en apprenant une des langues prioritaires, non seulement ces millions d'hommes en favorisent la plus grande expansion, mais ils permettent, économiquement parlant, de produire encore plus dans cette langue. C'est de cette façon que les langues prioritaires se répandent plus largement aux dépens des minoritaires et que la culture et le langage des plus petits groupes sont sacrifiés au profit des membres du groupe plus grand [83] ». Sans doute, reconnaît le linguiste, « le fait qu'un plus grand nombre de personnes comprennent la même langue, permet (...) d'améliorer la qualité des communications nationales et internationale. Par contre, sur le plan culturel, la disparition d'une langue est une perte irréparable [84] ». Et force nous est de constater [169] que : « certaines des langues actuellement parlées dans le monde auront disparu d'ici une génération [85] ». C'est là la première antinomie inhérente au principe anthropologique.

B- En ce qui concerne l'identité nationale : La nation doit pouvoir intégrer culturellement, à un niveau supérieur, tous les groupes ethno-linguistiques qu'elle comprend, faute de quoi elle périrait et ses sujets en pâtiraient.

Cette deuxième règle se heurte aussi à un paradoxe, lié au premier de multiples façons. Sans doute est-ce la volonté de vivre en commun qui fonde la nation mais cette volonté implique, pour survivre, une culture commune qui transcende les héritages ethno-culturels des groupes.

---

83 William F. MACKEY, Bilinguisme et contact des langues, op. cit., p. 19.

84 Ibid., p. 16.

85 William F. MACKEY, Bilinguisme et contact des langues, op. cit., p. 16.

Or, d'une part, dans les États officiellement monolingues, où la promotion de la culture nationale est puissamment assurée par l'unicité de la langue, ce sont les langues et les cultures des groupes ethniques qui sont sans cesse menacées d'assimilation, même lorsque l'État reconnaît à ces groupes un certain droit au bilinguisme. Ce n'est pas sans raison qu'on assiste aujourd'hui, chez certains groupes ethniques d'Europe et d'Amérique, à ce qu'on pourrait appeler un violent « retour du refoulé » et à une idéologisation radicale des revendications linguistiques et culturelles.

Mais d'autre part – et c'est là le second terme du paradoxe – dans les États officiellement bilingues ou plurilingues qui considèrent les langues en présence sur un pied d'égalité, la culture nationale a du mal à s'élaborer et, en tous cas, à contrebalancer les héritages culturels des groupes ethniques, du fait que le bilinguisme ou le multilinguisme signifient beaucoup moins la pratique collective de deux ou plusieurs langues, que la juxtaposition territoriale de ces langues et l'autodéfense de chacune contre [170] les autres. Dès lors la communication entre les groupes ethno-linguistiques qui composent la nation se trouve sérieusement handicapée et il n'est pas étonnant de voir, dans certains de ces pays comme le Canada ou la Belgique, la nation périodiquement menacée d'éclatement, comme ce fut le cas de l'ex-Yougoslavie.

Hésitant entre ces deux modèles d'aménagement linguistique, dont l'un tend à brimer les groupes ethniques et l'autre à débiliter la construction nationale, les jeunes États issus de la décolonisation en Afrique et en Asie tentent d'élaborer des formules de compromis, dont la diversité défie tout inventaire, mais qui ont en commun de comporter les germes de nouveaux paradoxes et de nouveaux conflits. C'est là la deuxième antinomie inhérente au principe anthropologique.

C- En ce qui concerne l'identité supra-nationale : La nation ou les groupes ethniques qui la composent ont le droit d'entretenir des relations culturelles privilégiées avec les groupes ou les nations dont ils partagent la langue.

Cette troisième règle ne manque pas, elle aussi, de se heurter à un nouveau paradoxe, qui n'est pas sans rapport avec les précédents. D'une part, qu'ils soient issus d'ethnies originaires partagées par le découpage plus ou moins arbitraire des États, d'ethnies originaires dis-

persées à travers le monde par un mouvement massif d'exode ou d'émigration, ou enfin de communautés de langue créées par divers phénomènes de conquête et de colonisation, il est humainement naturel que les groupes ethniques de même langue dispersés dans l'espace et intégrés dans des nations différentes entretiennent entre eux des relations culturelles préférentielles.

Mais d'autre part – et c'est là le second terme du paradoxe – il n'est pas rare que ces relations supra-nationales entre groupes linguistiquement parents provoquent la méfiance des États ou celle des autres groupes qui ne jouissent [171] pas de possibilités semblables. Les six millions de Canadiens francophones se situent moins par rapport aux dix-sept millions de Canadiens anglophones que par rapport aux deux cent soixante millions d'anglophones de l'Amérique du Nord. Nombre de Libanais chrétiens voient dans l'allégeance de leurs concitoyens musulmans au monde arabe qui les entoure un manque de loyalisme à l'égard de la nation et nombre de musulmans voient dans la francophonie des Chrétiens une séquelle de l'impérialisme culturel français. La menace que constituent pour la nation ces allégeances supra-nationales n'est pas toujours sans fondement car il arrive qu'elles prennent le pas sur l'allégeance nationale. Et c'est là la troisième antinomie inhérente au principe anthropologique.

Au terme de ces réflexions, la question qui se pose est simple : « Que faire ? » La réponse est plus difficile. Il n'est sans doute pas possible de réduire les antinomies énoncées, car elles prennent leurs sources, en ultime instance, dans l'homme lui-même qui, de par sa nature, cherche à être reconnu dans son identité particulière et dans sa visée universelle. Ce qui est possible, c'est d'en atténuer le caractère aliénant. Le premier pas, à cet égard, consiste à constater et analyser ces antinomies, c'est-à-dire à en prendre lucidement conscience. Le deuxième pas consiste à dénoncer inlassablement l'hypocrisie politique qui consiste, d'une part à prêcher le respect des droits linguistiques comme partie intégrante des droits de l'homme, d'autre part à exploiter cyniquement les différences ethno-linguistiques dans un but de domination politique et économique. Le troisième et dernier pas consiste à mettre les diverses sciences humaines au service d'aménagements linguistiques concrets qui, dans chaque situation particulière, visent un juste équilibre entre les intérêts des groupes particuliers et les impératifs du bien commun national, en sachant que [172] de tels

aménagements seront sans cesse à amender et à améliorer en fonction du développement historique de la conscience nationale et internationale. Certains États ont déjà fait preuve, dans ce domaine, d'initiatives aussi généreuses que lucides. Il importe, pour la paix du monde et l'épanouissement de l'homme, que de tels efforts se poursuivent et se généralisent.

Mais, quelle que soit la politique linguistique adoptée, il reste à savoir dans quel esprit la ou les langues en présence doivent être enseignées et traitées, si l'on veut qu'elles soient un instrument de promotion de l'homme. C'est l'objet du deuxième principe, que j'appelle poétique, au sens originel du mot poièsis: l'œuvre, la création.

Principe poétique

Retour à la table des matières

Le principe poétique peut s'énoncer ainsi : Quelle que soit la conjoncture linguistique d'un peuple, il convient, dans l'enseignement de la langue de culture, de promouvoir toutes les formes de création de langage.

Ici aussi, l'évidence de l'énoncé est trompeuse. Il suffit, pour s'en convaincre, de s'interroger sur la signification de ces deux expressions : langue de culture et création de langage. Par langue de culture, nous entendons la langue dans laquelle l'individu est appelé à s'exprimer soi-même, à expliciter les profondeurs de son être. Dans ce sens, la langue de culture s'oppose à la langue de communication, dans laquelle l'individu exprime les choses, les phénomènes extérieurs, les données scientifiques et les besoins quotidiens. Il est clair par ailleurs que, dans une conjoncture linguistique donnée, les deux fonctions de culture et de communication peuvent être cumulées par la même langue ou être partagées, selon des combinaisons extrêmement variables, entre deux, trois ou plusieurs langues.

[173]

Une langue de culture peut être une langue locale, nationale ou supra-nationale, véhiculant une culture traditionnelle. Elle peut être une langue nationale et/ou internationale véhiculant une culture moderne.

Pour employer une expression chère à Alexandre Koyré [86], on dira que, dans le premier cas, elle exprime le monde de l'à-peu-près, dans le second l'univers de la précision. Dans les langues de la culture moderne ou langues de la précision, la création de langage est à la fois esthétique et conceptuelle ; dans les langues de la culture traditionnelle ou langues de l'à-peu-près, la création est exclusivement esthétique, quand elle ne s'abîme pas dans la pure rhétorique. Langues de l'a-peu-près sont donc toutes les langues à culture traditionnelle, des plus locales aux plus répandues. Nous ne voulons pour exemple que celui, assez éloquent, de la langue arabe, pourtant répandue du Golfe à l'Océan : « Quand les auteurs anciens et modernes, écrit un islamologue, déclarent que la langue du Coran est et sera toujours le modèle inimitable de ce qui peut être écrit en arabe, il faut savoir que cette idée relève de la foi musulmane et non pas de la linguistique (...). Jusqu'à présent le mélange des idées religieuses et des idées linguistiques a, par exemple, empêché les Arabes d'étudier scientifiquement leurs dialectes, de même qu'il les a empêchés de concevoir l'idée d'une évolution de la langue littéraire. Il s'ensuit des difficultés considérables pour l'établissement d'une pédagogie rationnelle de la langue arabe, puisqu'on veut faire apprendre aux enfants tous les états de l'arabe littéraire, depuis le VII^{e} siècle jusqu'au XX^{e} et sans tenir compte de la langue qu'ils parlent [87] ».

[174]

En d'autres termes, par fidélité à la diachronie – au passé – la langue arabe se refuse à dire la synchronie – le présent. Il en va de même a fortiori de toutes les langues traditionnelles de moindre envergure. À l'opposé, les langues de la précision sont des langues dites prioritaires ou « fortes », comme l'anglais, le français, le russe, l'espagnol, l'italien et d'autres qui jouent un rôle déterminant dans la diffusion du savoir scientifique et des idées contemporaines. Or, en ce qui concerne les langues de la précision, le problème est que, de par leur tendance abusive au formalisme, de par leur attention exclusive au signifiant et leur négligence du signifié, les linguistes et les didacticiens des langues

---

86 Alexandre KOYRÉ, Études d'histoire de la pensée philosophique, Paris, NRF, Gallimard 1971, p. 341 sq.

87 Michel ALLARD, « Aux étudiants en langue et littérature arabes », in Travaux et jours, n°58, Beyrouth, janvier-décembre 1977, p. 13.

tendent à traiter et à enseigner les langues comme des moyens de communication et non comme des véhicules culturels. La dernière des tentatives de formalisation est la recherche de systèmes substitutifs qui permettent la traduction automatique d'une langue dans une autre, sans nécessité de connaître ces langues culturellement, c'est-à-dire à travers le réseau des signifiés, puisqu'un code intermédiaire de signifiants – par exemple un anglais de base – permet le passage de l'une à l'autre. Il est difficile de concevoir qu'on puisse ainsi traduire correctement plus que des informations brutes et élémentaires, les langues n'étant pas des systèmes substitutifs, mais des systèmes parallèles qui tirent chacun son originalité du rapport spécifique entre signifiants et signifiés.

Un exemple des méfaits du formalisme abusif nous est fourni par une certaine orientation des méthodes structuro- globales audiovisuelles dans l'enseignement des langues. Le plus souvent, on met l'apprenant d'emblée face aux structures de la langue, que l'on dissèque à l'infini en sa présence, en croyant tromper son ennui par la plate illustration de dialogues portant sur les besoins de la vie quotidienne, alors qu'il existe une autre orientation des mêmes méthodes, qui commence heureusement à se manifester et [175] qui consiste à n'initier l'apprenant aux structures de la langue qu'en un deuxième temps, après l'avoir invité à visualiser, mimer, marcher, dire un beau texte ou du moins un texte psychologiquement motivant et culturellement signifiant. Entre les deux orientations la différence est évidente et n'a pas besoin de commentaire.

Que la tendance au formalisme favorise l'évacuation de la richesse sémantique propre à chaque langue et paralyse la création de langage, c'est ce qui nous reste à montrer. Nous le ferons en deux temps, en considérant la création de langage d'abord au niveau esthétique, ensuite au niveau conceptuel.

La littérature, comme les autres arts, est aussi nécessaire à la société que le rêve à l'homme et l'on sait aujourd'hui que si on privait l'homme de la dimension onirique, il deviendrait littéralement fou. La littérature a pour essence de libérer l'énergie érotique ou instinctuelle sublimée qui, de par sa nature, est opposée à la réalité. « La rupture avec la réalité sociale, écrit Herbert Marcuse, la transgression rationnelle ou magique est une qualité essentielle de l'art fût-il le plus positif

(...). Ritualisé ou non, l'art contient la rationalité de la négation [88] ». Protestation contre l'ordre établi, il est aussi, à la limite, protestation métaphysique contre la finitude existentielle de l'homme. Et c'est là sa valeur et sa dignité : « L'homme, disait Merleau-Ponty, est la seule créature capable de dire non ».

Cette rationalité négative de l'art, ce pouvoir de nier la réalité telle qu'elle est pour l'intérioriser et la transfigurer, a une expression spécifique au niveau du langage. La « poésie » – et toute littérature authentique est poétique – opère par le type particulier de relations qu'elle instaure entre les éléments du système linguistique. Au plan sémantique, ces [176] relations jouent sur les figures, qui se présentent comme une transgression systématique du langage ordinaire. Or cette transgression n'est que le moment négatif d'un processus dont le moment positif consiste à faire jouer un mécanisme compensatoire universel, la métaphorisation, qui permet de transmettre un signifié d'un autre ordre et d'accomplir ainsi la fonction poétique.

Or ce qui est frappant aujourd'hui, chez toute une génération d'écrivains brillants, séduits par le formalisme structuraliste, c'est la tendance à combattre la métaphorisation. Ainsi par exemple, après avoir parfaitement montré la fonction spécifiquement poétique de la métaphore, un des chefs de file de cette génération, Alain Robbe-Grillet, invite les écrivains contemporains à s'en libérer sous prétexte qu'elle atteste une complicité métaphysique entre l'homme et la nature, entachée d'humanisme gréco-chrétien, et les exhorte à ne considérer le monde que sous l'aspect de l'ustensilité. C'est là, selon lui, la rançon de la liberté : « Refuser, écrit-il, notre prétendue nature et le vocabulaire qui en perpétue le mythe, poser les objets comme purement extérieurs et superficiels, ce n'est pas – comme on l'a dit – nier l'homme (...). Ce n'est, en fin de compte, que conduire dans ses conséquences logiques la revendication de ma liberté [89] ». Liberté de quoi, sinon de substituer aux relations symboliques signifiantes entre l'homme et le monde un jeu de relations verbales arbitraire et ésotérique, parce que dépourvu de support réel. « Cette absence de significa-

---

88 Herbert MARCUSE, L'Homme unidimensionnel, Paris, Éditions de Minuit 1968, p. 88.

89 Alain ROBBE-GRILLET, Pour un nouveau roman, Paris, Gallimard 1964, p. 59-66.

tion, rétorque le romancier, l'homme d'aujourd'hui (ou de demain) ne l'éprouve plus comme un manque, ni comme un déchirement [90] ». Autant dire qu'il refuse les possibilités de la création authentique, qui naît toujours d'un déchirement. Aussi n'est-il pas surprenant de voir cette [177] génération d'écrivains s'épuiser à disserter, avec une intelligence aussi brillante que vaine, sur les règles de leur art, au lieu de le pratiquer et, tout simplement de créer.

Une telle déclaration de guerre à la métaphore et à la richesse de sens qu'elle enferme, ne peut qu'avoir une incidence négative sur la valeur sémantique de la langue elle-même. En effet, si le processus de métaphorisation se greffe sur la capacité de la langue d'être à la fois polysémique et monosémique, l'évacuation de la métaphore est évacuation d'une source importante de polysémie. C'est dire que la pensée positiviste d'aujourd'hui tend à corrompre le langage dans sa fonction littéraire.

Elle le corrompt aussi bien dans sa fonction conceptuelle. Le langage rationnel est, de par sa nature, pouvoir du négatif. Il ne définit le réel qu'en l'opposant au possible et par le fait même en le relativisant. Dans le domaine des sciences humaines, le projet scientifique doit en principe prendre comme cadre de référence le concept d'homme, tel qu'il résulte de l'étude comparée des sociétés et des cultures, ce qui a pour effet de relativiser chaque société et chaque culture. Un tel projet ne peut, à moins de sombrer dans l'idéologie, faire l'économie de la réflexion philosophique. Or, à son tour, la pensée philosophique est essentiellement régie par la logique dialectique qui appréhende la tension critique entre ce qu'une chose est dans le réel et ce qu'elle est en idée, entre ce qu'elle est et ce qu'elle pourrait être, et qui indique cet écart comme le lieu des possibilités de l'histoire et des choix du sujet historique. C'est dans cette tension vers la réalisation de l'homme que la création conceptuelle est possible. C'est dans cette tension que s'élabore la charge spécifiquement critique et prospective des concepts.

Ce n'est pas sans raison que, naguère, dans la tradition universitaire française, les sociologiques et les psychologues devaient passer par l'agrégation de philosophie, et que, [178] dans l'enseignement, quelle que fût la discipline traitée, la dissertation s'imposait comme le modè-

---

90 Ibid., p. 64.

le unique du discours, ordonnant les données les plus diverses au concept ou à l'idée susceptible de les synthétiser.

Or, sous prétexte de chercher l'unité du savoir par référence à la science elle-même et non plus par rapport à une idée de l'homme, on a appliqué le modèle linguistique aux sciences humaines et à la philosophie, sans bien voir que ce modèle est purement formel et qu'il est, au plan de la réalité vécue, inopérant. Sous ce modèle formel, c'est la pensée positiviste qui opère, transformant les sciences humaines en simples sciences sociales, exclusivement attentives au bon fonctionnement d'une société donnée et prenant cette société telle qu'elle est comme cadre de référence. Ces sciences tendent, dès lors, à interpréter tous les phénomènes humains, collectifs et individuels, en termes de fonction et de dysfonction par rapport à l'ordre social établi et, de ce fait, elles s'aliènent nécessairement dans l'empirisme thérapeutique. La sociologie, la psychologie, la psychiatrie s'efforceront de traduire les revendications, les protestations, les refus des intellectuels, des travailleurs, des étudiants, voire des malades mentaux, qui souvent ont la portée générale d'une mise en question de l'ordre social, en termes d'inadaptations personnelles, particulières, auxquelles il est nécessaire et possible de porter remède.

En philosophie, la logique dialectique a cédé la place à la logique mathématique, logique de l'identité qui exclut toute contradiction. Les écarts différentiels qu'elle saisit n'ont nullement la signification d'une quelconque tension entre être et devoir-être, être et pouvoir-être. Cette logique condamne le langage à se mouvoir à l'intérieur du donné actuel sans jamais pouvoir le dépasser. Elle le dépouille de toute portée critique et prospective. L'aboutissement d'une telle démarche est clair : « Il ne doit rien y avoir d'hypothétique dans nos considérations, écrit [179] Wittgenstein. Nous devrons en finir avec tout ce qui est explication, pour laisser la place à la seule description [91] ». Ainsi croit-on parler le langage le plus progressiste, lorsque, en réalité, on parle le langage le plus immobiliste.

Aussi n'est-il pas étonnant de voir s'amenuiser le rôle de la philosophie dans l'enseignement universitaire et de voir le modèle de la dissertation remplacé par celui d'un discours discontinu fait de propositions juxtaposées comme des entités discrètes, et où la complexité

[91] Cité par Herbert MARCUSE, L'Homme unidimensionnel, op. cit. p. 201.

du détail occulte et noie le phénomène humain qui se pose. Les écarts entre ces propositions deviennent nécessairement les lieux invisibles où viennent se glisser, explicitement ou implicitement, les insinuations idéologiques partisanes.

Le formalisme, qui tend à appauvrir considérablement le champ sémantique des langues, est le propre d'une pensée opératoire, qui est elle-même le reflet d'une société technocratique régie par la loi du rendement. La « mort de l'homme », c'est-à-dire de l'humanisme, proclamée à grands cris par les philosophes et les anthropologues, la relativisation ou le refus du sens de l'histoire et de l'homme comme sujet historique, ont pour correspondant, au plan linguistique, une peur inconsciente du pouvoir esthétique et dialectique du langage, qui, de par son essence, est un pouvoir insurrectionnel. Cette peur se traduit par le refus, en littérature du processus de métaphorisation, en philosophie et en sciences humaines du processus dialectique, et par la complaisance compensatoire dans la technique des combinaisons structurales vides. Or, comme le note Serge Doubrowski : « La faiblesse (...) de l'analyse structuraliste, c'est de penser pouvoir rendre compte, par un combinat de figures et de signes opératoires, du mouvement concret de l'existence réelle, c'est de reposer sur l'illusion que la réalité humaine est justiciable, en dernier ressort, d'une compréhension [180] scientifique, alors qu'elle ne devrait relever que d'une compréhension dialectique [92] » ; il faudrait ajouter : « et d'une intuition poétique ». Mais si l'appauvrissement sémantique des langues est le reflet d'une pensée néo-positiviste, il n'est pas impossible d'inverser le courant en travaillant directement sur la langue, pour y susciter, dans l'enseignement, dans le discours, dans l'écriture, de nouvelles formes de langage chargées de ce pouvoir du négatif qui nous a paru être l'essence même de la métaphore et du concept. Le langage ne reflète pas seulement l'état d'une pensée et d'une société, il est capable de les transformer.

Mais cela est plus facile à dire qu'à réaliser, car si la pensée corrompt le langage, le langage peut aussi corrompre la pensée. C'est pourquoi le « principe poétique » appelle nécessairement un « principe éthique ».

---

92 Serge DOUBROVSKY, Pourquoi la nouvelle critique ? Paris, coll. « Méditations », Denoël-Gonthier 1972, p. 36.

Principe éthique

Retour à la table des matières

Le principe éthique peut s'énoncer ainsi : À tous les niveaux de l'information, il convient de dénoncer et de critiquer la manipulation sémantique qui vise à l'endoctrinement idéologique des gens.

L'art de la manipulation sémantique à des fins idéologiques n'est sans doute pas nouveau. On connaît peut-être cette remarque sarcastique de Tacite : Solitudinem faciunt, pacem appellant. Mais il y a loin de la manipulation empirique pratiquée par les rhéteurs et les sophistes dans l'Antiquité, à la manipulation systématique planifiée aujourd'hui par les spécialistes de la propagande, qui disposent de tous les moyens nécessaires pour enregistrer, amplifier et diffuser leur littérature jusqu'aux confins du [181] globe. L'art de la manipulation idéologique sévit au sein des gouvernements et des partis, il envahit les organismes d'information et les cercles d'intellectuels, il s'insinue même là où il devrait être considéré comme un ennemi mortel, dans le domaine de l'éducation.

Dans un ouvrage paru en 1946, Politics and the English language, George Orwell, un des plus lucides critiques du XX^{e} siècle, caractérisait en ces termes la rhétorique politique de l'époque : « L'orthodoxie politique, quelle qu'en soit la couleur, semble entraîner obligatoirement le même style artificiel et imitatif. Les dialectes politiques, tels qu'on les trouve dans les pamphlets, les éditoriaux, les manifestes, les livres blancs et les discours de quelques vagues sous-secrétaires diffèrent évidemment selon les partis politiques. Mais ils sont tous les mêmes en ce sens que l'on n'y trouvera presque jamais une tournure originale, vivante, spontanée [93]. »

Cette platitude du discours cache en réalité une véritable perversion sémantique, que le même Orwell a dénoncée, quelques années plus tard, avec un humour macabre, dans un roman futuriste intitulé 1984, où il a tenté d'imaginer ce que seraient, vers la fin du siècle, les

---

93 Cité par Olivier TODD, « The triumph of Newseak », in Newsweek, septembre 29, 1975.

caractéristiques du langage politique. Aujourd'hui, ce roman a perdu de son caractère futuriste pour se convertir, en grande partie, en un constat réaliste particulièrement inquiétant. Dans ce qu'il appelle le Newspeak (La Novolangue), il dénonce ce langage stéréotypé « construit délibérément à des fins politiques » et dont le but est « d'imposer à tout le monde l'attitude mentale que l'on souhaite », « tout en rendant impossible tout autre mode de penser » [94].

La Novolangue, c'est la langue dépouillée de sa capacité polysémique et enfermée dans une stricte monosémie, [182] c'est-à-dire dans l'univocité d'un sens assigné dogmatiquement par la propagande. Il est clair que ce sens a pour fin de travestir la réalité au gré des manipulateurs. Pour illustrer ce genre de perversion sémantique, on n'a que l'embarras du choix. C'est le cas lorsqu'on parle de new life hamlet pour désigner un « camp de réfugiés » ou de resources control program pour évoquer les « préparatifs de guerre chimique » ; c'est le cas quand au Liban on appelle « force de dissuasion » une « armée d'occupation » ; c'était le cas, quand on fêtait à Prague le trentième anniversaire de la « libération de la Tchécoslovaquie par l'Armée rouge ».

Mais ce n'est là qu'un premier degré de perversion sémantique : les mots et les expressions sont frappés d'une univocité stricte qui vise à imposer une vision partielle et partiale de la réalité. Or la perversion va plus loin, lorsque le discours devient indifférent à toute référence réelle et que cette chute des référentiels entraîne l'élimination de la tension entre monosémie et polysémie caractéristique de la langue : le discours tombe alors dans l'asémie, les mots ne veulent pratiquement plus rien dire. Un exemple nous est fourni par les mots qui sont précisément les plus utilisés dans le vocabulaire politique et qui sont appliqués sans discrimination à des situations aussi différentes que complexes, aboutissant ainsi à une sorte d'étiquetage aberrant. Dans un article intitulé The Triumph of Newspeak et faisant référence à l'œuvre d'Orwell, Olivier Todd écrit : « Nous tous, à l'Est comme à l'Ouest, nous ferions bien de vider une bonne foi les coffres poussiéreux de notre vocabulaire. Comme ce serait rafraîchissant, si les politiciens, les militants politiques, les éditorialistes s'arrêtaient de défendre l'indéfendable et cessaient de manipuler des mots comme droite, centre,

94 George ORWELL, 1984, published by the New American Library, N.Y. 1961 (Copyright 1949).

gauche, aliénation, prolétariat, progressiste, conservateur, réactionnaire et révolutionnaire. Pendant qu'on y serait, il y aurait trois mots en particulier [183] qu'il faudrait mettre au frigidaire pendant un bon bout de temps, ce sont les termes de contradiction, capitalisme et impérialisme [95] ». Et l'auteur s'emploie à démontrer l'incapacité d'un tel vocabulaire à désigner des phénomènes un tant soit peu précis et, partant, sa vacuité et sa nocivité. La stéréotypie du langage entraîne évidemment celle de la pensée.

Cette perversion sémantique du langage est inhérente à la nature du discours idéologique lui-même. Celui-ci en effet se tient délibérément à mi-chemin entre le discours conceptuel et le discours poétique, mélangeant des concepts univoques à des images percutantes, afin de mobiliser l'affectivité autour de certaines idées-forces, avant que l'intelligence critique n'ait eu le temps et la possibilité d'évaluer ces idées. Il est clair que les concepts sont ici frappés de monosémie stricte, voire d'asémie et que les images doivent leur impact à un processus de polarisation et de dramatisation concerté. Tel est le processus général par lequel le langage corrompt la pensée, l'enfermant dans la prison des idées toutes faites.

Dans Les Démons de Dostoïevsky, Piotr Stepanovitch qui, dans un délire paranoïaque, projette d'asservir le monde, recense avec enthousiasme les catégories de gens manipulés par les idées toutes faites et devenus par le fait même de dociles candidats à la servitude : « Écoutez, je tiens compte de tous : le maître d'école qui se moque avec les enfants de leur Dieu et de leur berceau est des nôtres. L'avocat qui défend un meurtrier cultivé en indiquant qu'il était plus instruit que ses victimes et se trouvait dans l'obligation de tuer pour se procurer l'argent, celui-là est des nôtres. Les écoliers qui assassinent un moujik par goût des sensations extraordinaires, sont des nôtres. Les jurés qui acquittent les criminels à tour de bras, sont des nôtres. Le [184] procureur qui tremble de peur à la pensée qu'il ne se montre pas assez libéral, est des nôtres. Ajoutez à cela les fonctionnaires, les écrivains ; beaucoup d'entre eux sont avec nous et ils ne s'en doutent même pas ! D'autre part la docilité des écoliers et des sots est absolue (...). Est-ce

95 Olivier TODD, « The triumph of Newspeak », op. cit.

que vous vous représentez l'aide que peuvent nous apporter les idées toutes faites [96] ? »

Que faire pour déjouer les ruses de tous les Piotr Stepanovitch passés maîtres dans l'art de la manipulation idéologique ? La solution ne peut venir d'en haut, elle ne peut venir que des victimes elles-mêmes, c'est-à-dire de nous tous. Il faudrait précisément que le maître d'école, l'avocat, le procureur, le fonctionnaire, l'écrivain, le professeur, le chercheur, le journaliste, l'étudiant, chacun à son poste et dans le cadre de sa profession, s'ouvrent à la dimension éthique du langage et, par la critique incessante de la manipulation sémantique et idéologique, contribuent à ce que la langue ne soit plus un instrument d'asservissement de l'homme par l'homme mais le lieu de parole d'un sujet libre et responsable.

Car comment accepter que l'univers concentrationnaire du langage idéologique et des idées toutes faites s'impose aux hommes libres, lorsque des prisonniers, dans leur camp de concentration, tentent inlassablement de sauvegarder, dans le silence et la solitude, la possibilité du langage, rançon de la raison et de la liberté. « Il avait trouvé un langage commun avec le chat, écrit André Siniavski au fond de sa prison, moi aussi j'avais un langage commun avec le chat. Il nous servait d'intermédiaire et de traducteur. La communication entre cultures, nations et générations, nous l'établissions à travers le chat [97] ».

---

96 Dostoïevski, Les Démons, Paris, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard NRF 1955, p. 443-444.

97 Abram TERTZ (André Siniavski), Une voix dans le chœur, Paris, Seuil 1973, p. 187-188.

[185]

L'IDENTITÉ CULTURELLE

Troisième partie

IDÉOLOGIES ET MYTHES DE L'ACCULTURATION

Retour à la table des matières

[186]

[187]

L'IDENTITÉ CULTURELLE
Troisième partie.
Idéologies et mythes de l'acculturation

Chapitre VII

Mythe et pouvoir dans la société contemporaine

Retour à la table des matières

« Jadis les dieux habitaient au-dessus de la terre, ils en sont devenus maintenant le centre [98] ». Par cette phrase lapidaire, écrite en 1837, Karl Marx prenait acte du processus de sécularisation de la pensée mythique, caractéristique des temps modernes. Que Marx ait confondu l'essence de la religion avec ses expressions mythiques importe peu ici. Ce qui est plus significatif c'est que, ayant cru que la pensée mythique n'était qu'une réaction compensatoire aux aliénations économique, sociale et politique engendrées par la société capitaliste et s'étant persuadé que l'avènement de la société communiste en aurait définitivement raison, il ait créé lui-même le mythe le plus mobilisateur des temps modernes, celui de la société sans classes et sans État. C'est que, suivant les paroles d'un anthropologue contemporain,

98 Lettre à son père du 10 novembre 1837, in Karl MARX, Œuvres choisies (choix de Norbert Guterman et Henri Lefebvre), tome I, Paris, Gallimard 1963, p. 14.

« l'homme ne peut vivre sans mythe ; le mythe est en quelque sorte à la racine ontologique de son être [99] ».

Que les dieux aient déserté le ciel pour descendre sur terre signifie qu'il y a eu passage, non pas d'une mythologie sacrée à une mythologie profane, mais d'une mythologie religieuse à une mythologie séculière. Ce qui assure [188] la continuité entre l'une et l'autre, c'est précisément la fonction du sacré, qui est la fonction mythique par excellence. En effet, comme les mythes primitifs, les mythes modernes ont pour fonction négative d'exorciser l'hostilité de la nature et de l'histoire par référence à un espace et à un temps primordiaux ou regénérés, et pour fonction positive de valoriser les actions humaines et la vie quotidienne par référence à un archétype ou à un modèle exemplaire et significatif. Cette double fonction ne s'exerce qu'en suscitant chez les individus ce sentiment ambigu de peur et de fascination que Rudolf Otto a décrit dans son ouvrage Le Sacré et en mobilisant la sensibilité générale autour de ce sentiment. Dans cette capacité de mobilisation réside la puissance du mythe.

Que les dieux aient déserté le ciel pour s'installer sur cette terre signifie aussi que la finalité du mythe s'est déplacée du domaine métaphysique au domaine politique. Le mythe primitif répondait à une interrogation sur le sens absolu de ce monde – nature et histoire – et fondait le pouvoir politique sur le pouvoir divin. Le mythe moderne absolutise le pouvoir politique lui-même, il le sacralise et devient, dans la cité abandonnée à elle-même, un redoutable instrument de la lutte pour le pouvoir. C'est dire que les mythes modernes sont en général – à divers niveaux de la vie économique, sociale et politique – l'objet d'une manipulation systématique orchestrée et amplifiée par les techniques de communication de masse dont dispose la société contemporaine. « L'homme, écrit Roger Bastide, restera toujours une machine à fabriquer des mythes et cela n'est pas grave si le mythe est l'expression de notre lutte contre l'incomplétude et de notre besoin d'être pleinement. Le danger, c'est que cette machine soit téléguidée de l'extérieur [100]. »

[189]

---

99 Roger BASTIDE, Le Sacré sauvage, Paris, Payot 1975, p. 83.

100 Roger BASTIDE, Le Sacré sauvage, op. cit., p. 94.

Parler du rapport entre mythe et pouvoir, c'est analyser les stratégies qui président à la manipulation des mythes par et pour le pouvoir. Encore faut-il, dans une démarche préalable, tirer au clair les caractéristiques spécifiques de la mythologie moderne. Nous le ferons en tentant d'établir une double typologie des mythes modernes, d'abord en fonction des périodes historiques dont ils émanent, ensuite en fonction des régimes politiques où ils s'exercent. Mais il est clair qu'il ne s'agira directement ni des discours idéologiques qui charrient ces mythes, ni des symboles secondaires qu'ils charrient eux-mêmes, mais de ce qu'on peut appeler les matrices mythiques primaires, de leur structure et de leur fonction.

Typologie historique des mythes modernes

Retour à la table des matières

Dans son ouvrage Le Sacré sauvage[101], Roger Bastide distingue trois strates de mythes modernes : les mythes naturels, les mythes historiques, les mythes sociologiques. En réalité il s'agit, dans la première strate, de la survivance, sous des signifiants nouveaux et séculiers, des signifiés mythiques anciens qui, sous des formes religieuses diverses, ont hanté la conscience collective depuis la plus haute Antiquité jusqu'à l'âge classique ; dans la deuxième, de la création de mythes proprement modernes caractéristiques de l'époque qui va de la naissance de la société industrielle jusqu'à son plein épanouissement ; dans la troisième, de l'ébauche, encore incertaine, de mythes contemporains susceptibles d'exorciser les terreurs spécifiques que sécrète la société post-industrielle.

[190]

Les mythes naturels sont à proprement parler des mythes cosmologiques, issus de l'idée d'un « ordre du monde » donné une fois pour toutes par la divinité – Destin dans l'Antiquité païenne, Providence dans la tradition judéo-chrétienne – et dans lequel l'homme est appelé

101 Roger BASTIDE, Le Sacré sauvage, op. cit., chapitre 6 « La mythologie moderne », p. 83-94.

à s'insérer harmonieusement comme un élément déterminé. Ces mythes ont essentiellement une fonction d'instauration puisqu'ils racontent la création du monde par des êtres surnaturels, qui le fondent et le justifient. Ils se doublent souvent de mythes de re-création, qui ont une fonction de restauration, puisqu'ils visent à annuler la turbulence du temps profane et les catastrophes qu'il engendre. Enfin la projection du temps des origines ou des recommencements dans un temps eschatologique qui marque la fin de toute perturbation, a une fonction de rédemption. Restauration et rédemption sont assumées par un sauveur – personnage mythique ou réel – qui, le plus souvent, a commencé par assumer le rôle de victime expiatoire destinée à conjurer le mal et ses effets, avant d'être mis à mort – symboliquement ou effectivement – et d'être divinisé [102]. Il est clair que toute mythologie a pour fonction d'annuler sans cesse les violences de l'histoire et de rétablir la pureté et l'harmonie des origines.

La mythologie cosmologique des origines se trouve, à partir de l'avènement de la société moderne, c'est-à-dire à partir du siècle des Lumières, transposée dans deux mythologies différentes, celle du retour à la nature, celle du retour aux ancêtres. La première est tributaire de tout le courant de pensée que l'on appelle communément le rousseauisme et qui se prolonge, sous des signifiants différents, jusqu'à nos jours. Que l'on considère le mythe de [191] l'« état de nature » et du « bon sauvage » propagé par Rousseau, le mythe de la « société sans classes » lancé par Marx ou le mythe récent de « l'écologie », il s'agit toujours, sous des formes diverses, de la nostalgie du paradis perdu, qui, d'une part exprime le désir inconscient de fuir les vicissitudes de l'histoire, d'autre part traduit le rêve collectif de l'innocence originelle, de l'harmonie première.

La mythologie du retour aux ancêtres a accompagné la naissance et l'essor des nationalismes européens du XVIII^e^ siècle au début du XX^e^ et se prolonge aujourd'hui dans les nationalismes extra-européens. Qu'ils soient de type libéral, conservateur ou révolutionnaire, qu'ils répondent à des critères de situation historique, d'évolution économi-

---

102 Voir les thèses de René GIRARD, Des Choses cachées depuis la fondation du monde (Recherches avec J. M. Oughourlian et Guy Lefort), Paris, Grasset, 1978.

que, d'attitude sociale, d'aire de civilisation ou d'attitude religieuse [103], tous les nationalismes ont en commun un certain nombre de mythes collectifs qui tournent autour de la notion de souveraineté, une souveraineté à récupérer, à défendre ou à illustrer. Or cette souveraineté fait appel, dans la conscience collective qui la vit, au mythe de l'intégrité originelle. La patrie serait un monde harmonieux, sans faille, parfait, n'était l'ennemi ou l'étranger cause de tous les maux. La preuve en est que cette nation a été fondée par les pères de la patrie qui étaient des héros ou des saints, et qu'elle a certainement connu un âge d'or. Chaque fois que l'ennemi s'est acharné contre elle, les héros l'ont restaurée et, si l'on veut conjurer le mal et connaître un nouvel âge d'or, il faut se mettre à l'école de ces héros. Instauration, restauration, rédemption, héros sauveurs, tous les éléments du mythe cosmologique sont là, sécularisés mais sacralisants.

[192]

Cette sécularisation des mythes cosmologiques primitifs est le fruit de la substitution de la science à la religion et il n'est pas inutile de noter qu'aussi bien les mythes modernes du retour à la nature que ceux du retour aux ancêtres prétendent se fonder sur les données des sciences de la nature ou des sciences de l'homme. Mais le succès apparemment illimité de la science crée, à partir du XVIII[e], siècle et surtout du XIX[e], des mythes spécifiques, ceux que Bastide appelle les mythes historiques. Il importe de préciser les conditions d'apparition de cette mythologie nouvelle. Avec l'avènement de la science et de la technologie et la prise de conscience par l'homme de son pouvoir sur la nature, la notion de « cosmos » s'écroule : le monde n'est plus que « phusis », matière première livrée à l'action transformatrice de l'homme. Il n'y a plus un ordre donné une fois pour toutes par la divinité, mais un ordre à faire par l'homme lui-même, au cours de l'histoire. Toutes les philosophies de l'histoire exaltent ce rôle d'agent de l'histoire désormais dévolu à l'homme. C'est donc dans ou à travers l'histoire – et c'est là la nouveauté – que la conscience collective va chercher à annuler les effets perturbateurs de l'histoire. Il suffit pour cela d'opposer à l'histoire réelle, faite de hauts et de bas, de succès et

---

103 Voir la typologie de Raoul GIRARDET, « Autour de l'idéologie nationaliste : perspectives et recherches », in Revue française de science politique, volume XV, n[o] 3, juin 1965, p. 423 à 445, en particulier 434 à 439.

d'échecs, une histoire mythique intégralement mesurée par le progrès. « Le mythe du progrès consiste à généraliser abusivement ce qui est vrai dans le domaine technique à d'autres domaines, où il n'existe qu'en imagination : le social, le politique, le moral, l'esthétique [104] ». Le cruel démenti infligé par les guerres à ce mythe ne l'empêche pas de resurgir de ses cendres et de se prolonger sous des formes apparemment moins triomphalistes, celles par exemple du « développement économique et social » conçu comme un développement intégral ou de la « société d'abondance » [193] conçue comme l'avènement d'un nouvel âge d'or qui couronne la marche de l'histoire. Cette dernière utopie a été décrite, à coup d'images chatoyantes, par Herbert Marcuse dans son ouvrage Eros et Civilisation[105].

Et cependant la Deuxième Guerre mondiale opère une rupture. Les philosophies existentialistes, nées de cette guerre, dénoncent l'absurdité et de la nature et de l'histoire. Puis le développement pléthorique de la technologie engendre un nouveau fatum : l'homme ne domine plus les machines qu'il invente, il est la victime inexorable des instruments qu'il crée. Pour exorciser cette terreur, la conscience collective ébauche des fragments de mythes sociologiques qui n'arrivent pas à terme. La science-fiction, sous toutes ses formes, tente de féminiser la machine, soit en l'érotisant, soit en lui insufflant la vie. Le processus est complexe : il s'agit de robotiser l'homme et d'humaniser la machine, pour opérer une sorte de hiérogamie qui neutralise la malveillance des dieux de fer et d'acier. Mais l'opération est trop fantasmatique pour apaiser l'angoisse. Le mythe global qui apparaît alors est d'ordre eschatologique : c'est celui de la « révolte créatrice ». Faire sauter la société dans l'espoir fou qu'un monde nouveau et inattendu jaillira du chaos. Que la révolte sexuelle mime, en guise d'anticipation, cet effondrement général de la société, voilà qui rappelle étrangement la Fête primitive, où les débordements orgiaques répètent, en le mimant, le chaos primordial qui est à l'origine mythique du monde. Un succédané de ce mythe est celui de la « révolution permanente » qui, pessimiste, vise à instaurer une anti-histoire, ou une histoire faite de perpétuels recommencements.

---

104 Roger BASTIDE, Le Sacré sauvage, op. cit. 87.

105 Herbert MARCUSE, Eros et Civilisation, Paris, Éd. de Minuit 1967.

Les trois catégories de mythes que nous venons d'analyser, nées dans des périodes et des circonstances différentes, se superposent aujourd'hui dans la conscience collective, [194] selon des combinaisons extrêmement diverses, qui varient en fonction des types de sociétés où elles exercent leur pouvoir. Les critères de différenciation des sociétés sont sans doute multiples ; nous n'en retiendrons ici qu'un seul : celui des régimes politiques.

Typologie politique des mythes modernes

Retour à la table des matières

Les combinaisons des trois types de mythes – cosmologiques, historiques, sociologiques – paraissent se différencier en fonction de trois catégories de sociétés : les sociétés industrialisées à régime totalitaire, les sociétés industrialisées à régime libéral, les sociétés non industrialisées, dites du tiers monde, quel que soit leur régime politique. Pour employer une terminologie chère à Bergson, on peut dire que les régimes totalitaires sécrètent une mythologie moderne « fermée » et les régimes libéraux une mythologie moderne « ouverte ». Quant aux pays du tiers monde, ils connaissent une mythologie hybride, où les mythes séculiers modernes, issus d'une forme ou l'autre d'acculturation, se mêlent, dans des proportions variables, à des mythes religieux anciens issus de la culture locale. Mais un type de régime politique se double d'un type d'idéologie qui le fonde et le justifie et c'est sur la trame du discours idéologique, qui est un mélange de concepts, d'images et de symboles que viennent fleurir les représentations mythiques. « Or, à première vue, nous dit Maxime Rodinson, on peut distinguer des idéologies d'affirmation, de compétition, de combat, de domination, de soumission, de révolte, de dépassement, des idéologies inégalement mobilisatrices ou ne poursuivant pas une mobilisation, etc. [106] »

[195]

---

106 Maxime Rodinson, « Racisme et ethnisme », in Pluriel, n° 3, 1975, p. 25.

Les régimes totalitaires s'appuient essentiellement sur une idéologie d'affirmation, qui se veut exclusive et souverainement mobilisatrice. Elle entend modeler la conscience collective et uniformiser ainsi les consciences individuelles. Dans un tel contexte ce sont les mythes caractéristiques du nationalisme qui dominent. Ces mythes existent sans doute dans les sociétés à régime libéral, mais ici ils ont l'exclusivité. Pour prendre deux exemples significatifs, celui du national-socialisme et celui du marxisme-léninisme, on y trouve la noblesse fabuleuse de l'origine – la race aryenne – ou la nouvelle genèse de la nation – la révolution d'octobre. La nation incarne dès lors le bien suprême et les malheurs viennent des autres : « On ne lutte pas seulement contre les X parce qu'on convoite une part de leur territoire, parce qu'ils entravent "notre" commerce par exemple, mais parce qu'ils sont mauvais (belliqueux, avares, sauvages, etc.) par essence et que "nous" sommes bons de la même façon. La cause profonde du conflit est donc non pas un litige accessoire, mais la lutte éternelle du Bien et du Mal (...) Les autres (...) représentent le mal, mais alors l'idéologie universaliste contraint à envisager d'une manière ou d'une autre leur conversion [107] ».

La vocation universaliste de la nation s'inscrit dans un messianisme assumé par le Peuple dans un cas, le Prolétariat dans l'autre et la réalisation de cette vocation est renvoyée au terme de l'histoire actuelle, comme le résultat d'un événement eschatologique, pessimiste et catastrophique dans le cas du nazisme, optimiste et euphorique [196] dans le cas du marxisme [108]. Cette vocation universaliste de l'idéologie totalitaire est liée à une profession de foi absolue dans la science. Le mythe du progrès double les mythes cosmologiques sécularisés et leur donne l'apparence de la cohérence. « Dans l'idéologie, écrit Alain Besançon, le principe de certitude est emprunté (ou prêté) à la science au sens que ce mot a pris à l'époque moderne. L'idéologie demande à la

---

[107] Maxime RODINSON, « Racisme et ethnisme », op. cit, p. 12. On est cependant surpris d'entendre en 2002 le président des États-Unis, démocratie ultra-libérale s'il en fut, reprendre à son compte la division du monde selon un « axe du bien » et un « axe du mal ». Il faut croire que ce langage, typique de l'idéologie totalitaire, est ici tributaire d'une visée hégémonique mondiale.

[108] Voir à ce sujet l'interprétation de Mircea ÉLIADE, Mythes, rêves et mystères, Paris, Gallimard 1957, p. 24-26.

science de garantir son système en la faisant sortir du domaine où elle est certaine et par conséquent scientifique. C'est pourquoi elle entraîne une corruption de la science [109] ». En d'autres termes elle dénature la science et la mythifie. Mais cette référence à la science ne manque pas, en retour, d'affecter l'idéologie elle-même. Elle tend à la priver de ses « facultés spéculatives, poétiques et mythiques » : « L'imitation tout extérieure et formelle de la positivité scientifique, à défaut d'obtenir une véritable positivité, obtient la sécheresse et, sinon la rigueur, du moins le jargon de la pédanterie [110] ».

Cette sécheresse de l'idéologie opère sur les citoyens un double effet. D'une part, elle tend à tarir, chez l'immense majorité, les sources de la créativité ; d'autre part, elle tend à devenir de plus en plus formelle, à jouer à côté de la réalité qu'elle prétend exprimer, et par le fait même à perdre sa crédibilité. Les mythes s'y étiolent, ils prennent figure de fables ou même de farces et l'idéologie ne s'impose plus qu'en vertu de la menace et de la peur qu'elle engendre.

Dans les sociétés industrielles libérales, l'idéologie dominante est une idéologie de compétition, qui implique deux attitudes complémentaires : la volonté d'exalter la nation [197] sans doute, mais aussi celle de tolérer, sinon de promouvoir, le pluralisme des courants et des idées. Mais l'exaltation de la nation elle-même, tout en se servant des mythes traditionnellement attachés au nationalisme, les oriente dans le sens de l'ouverture : la nation n'a pas à combattre l'étranger, à moins qu'elle n'y soit acculée, mais à rivaliser de grandeur avec les autres nations, pour le bien de l'humanité même. Ainsi se présente par exemple la foi dans le destin de la France, que le général de Gaulle exprimait dans ses Mémoires et qu'il a tenté, durant sa présence au pouvoir, d'insuffler au peuple français : « Ce qu'il y a, en moi, d'affectif imagine naturellement la France, telle la princesse des contes ou la madone aux fresques des murs, comme nouée à une destinée éminente et exceptionnelle (...). Mais aussi le côté positif de mon esprit me convainc que la France n'est réellement elle-même qu'au premier rang ; que, seules, de vastes entreprises sont susceptibles de compenser les fer-

---

109 Alain BESANÇON, La Confusion des langues (la crise idéologique de l'église), Paris, Calmann Lévy 1978, p. 141.

110 Alain BESANÇON, ibid., p. 142.

ments de dispersion que son peuple porte en lui-même (...). Bref, à mon sens, la France ne peut être la France sans la grandeur [111] ».

C'est le même signifié que l'on trouve sous le thème de la « nouvelle frontière » dont le Président Kennedy fit le leitmotiv de sa campagne électorale et qui rencontra « un puissant écho dans l'inconscient du peuple américain » : « Aujourd'hui, disait-il à la Convention de 1960, nous sommes à une nouvelle frontière – la frontière des années soixante – une frontière au bout de laquelle se trouvent des possibilités et des dangers inconnus, une frontière pleine d'espérances et de menaces qui n'ont pas encore surgi [112] ».

[198]

La « grandeur » et la « nouvelle frontière » sont sans doute des thèmes mythiques qui évoquent, de deux manières différentes, le lien de filiation directe des deux présidents avec les fondateurs de la patrie et, par le fait même, la possible restauration d'un âge d'or sous leur régime, mais qui atténuent considérablement la notion d'ennemi, en la réduisant à une menace éventuelle, d'ordre interne (la « dispersion ») ou externe (les « dangers inconnus »). L'accent est mis sur la tâche à accomplir et appel est fait au dynamisme des citoyens.

Mais si la volonté d'exalter la nation développe ici une mythologie « ouverte », celle de respecter ou de promouvoir le pluralisme tend à faire éclater toute mythologie collective et à instaurer la mythologie personnelle. En effet l'idéologie officielle coexiste avec celles de partis politiques opposés et toutes se trouvent confrontées aux idées diverses développées par les philosophies, les théologies et les gnoses, aux visions du monde exprimées par l'art sous toutes ses formes, aux conceptions ou aux utopies multiples que suggère le progrès de la science et de la technique. Toutes ces instances sont créatrices de représentations mythiques qui se heurtent, dans la conscience individuelle, comme des fragments épars et n'arrivent pas à composer un ensemble mythique cohérent. « Il n'y a plus aujourd'hui de mythologies, écrit Roger Bastide, il n'y a que des membra disjecta – ou plus exactement il n'y a que des mythologies personnelles (...). Les poètes

---

111 Général DE GAULLE, Mémoires de guerre : l'Appel 1940-1942, Paris, « Le livre de poche » 389-390, Plon 1954, p. 5.

112 Cité par Jacques BAGUENARD, L'Univers politique, Paris, PUF, 1978, p. 188-189.

– parfois les romanciers – sont capables, eux, de se créer une mythologie unifiée et ordonnée. Mais ce sont à peu près les seuls. Les autres hommes sont tous un peu semblables à ces fous qui se servent de mille symboles, hétérogènes, incohérents, contradictoires, pour tenter de définir leur originalité cénesthésique. Nous ne cherchons pas plus qu'eux la cohérence ; nous utilisons les mythes les plus divers et vivons dans un monde imaginaire chaotique, sans nous en rendre [199] compte [113]. » C'est sans doute cette incohérence mythique vécue qui conduit les jeunes, par désespoir, au mythe informulable de la révolte créatrice, c'est-à-dire en pratique au mimétisme du chaos originel. Constamment agressé par des images et des symboles d'une extrême diversité, l'individu trouve difficilement le moyen de se défendre et de se constituer une mythologie personnelle acceptable.

Malgré leur immense diversité, les sociétés du tiers monde ont en commun un certain nombre d'éléments mythiques fondamentaux. D'abord leurs idéologies sont des idéologies de révolte et d'affirmation : révolte contre l'impérialisme » qui les a défigurées, affirmation de leur authenticité » retrouvée. L'idéologie de l'authenticité fait appel aux mythes du salut, de la restauration et de l'instauration. Des « guides » fabuleux, de grands chefs – un Mobutu, un Khomeiny et tant d'autres – ont sauvé le peuple de l'esclavage et de la corruption dans lesquels le tenait l'impérialisme et ont restauré l'intégrité de la nation. Le peuple doit à présent récupérer son héritage culturel authentique par un « retour aux sources » systématique, qui lui permettra de découvrir, dans un passé lointain, les lettres de noblesse de cette culture et le grand événement qui a instauré la nation. Arrivé à ce terme, on découvrira que la tradition culturelle authentique était porteuse de tous les germes du progrès, que c'est l'impérialisme qui l'a acculée à la stagnation pour s'approprier lui-même les secrets du progrès et que lui demander aujourd'hui les modèles du progrès qu'il a si longtemps confisqués, c'est simplement revendiquer et récupérer son propre bien. Un exemple, entre autres, de cette re-lecture mythique de l'histoire est celle proposée par Tahtaoui dans la première moitié du XIX^{e} siècle et qui reste vivante jusqu'à nos jours : l'Europe a emprunté la science aux Musulmans et aux [200] Arabes ; l'adopter maintenant, c'est récupérer son bien propre. C'est ce mécanisme, susceptible de plusieurs varian-

---

113 Roger BASTIDE, Le Sacré sauvage, op. cit., p. 93.

tes, qui permet de concilier paradoxalement le mythe de l'authenticité (retour aux sources) avec celui du progrès (ouverture au monde).

Ce concordisme n'est possible que parce que les idéologies du tiers monde ont un caractère spécifique qui les distingue de celles des sociétés industrielles. Ce n'est pas à la science qu'elles demandent de les garantir, mais à la gnose, ce type d'interprétation qui vise à rationaliser le donné religieux, à le présenter comme une évidence démontrable. « On la trouve (la gnose), dit un historien, sous diverses formes, dans la philosophie grecque, dans les religions de l'Inde, dans le bouddhisme. On la trouve aussi dans le judaïsme et le christianisme les plus orthodoxes (...). De fait la gnose accompagne le judaïsme tardif, le christianisme naissant, l'islam et ne les lâche jamais [114]. » La gnose s'installe et se généralise facilement dans les pays du tiers monde, partagés entre une tradition religieuse encore profondément enracinée et le rationalisme importé. Elle est un intermédiaire entre la religion authentique et l'idéologie « scientifique ». C'est elle qui suscite, en Amérique latine, l'élaboration d'une « théologie de la libération » et d'un « christianisme tiers-mondiste » ; c'est elle qui permet à l'islam de se déclarer socialiste ou laïc dans son essence ou de trouver dans le Coran l'annonce de tous les progrès de l'humanité. Il importe d'ajouter que les mythes modernes, importés par les sociétés du tiers monde et retraduits dans les termes de leur propre culture, sont, le plus souvent, ceux des sociétés totalitaires (communisme, national-socialisme, etc.). La chose s'explique par le fait que ces sociétés n'ont encore accédé à la modernité que par contagion, qu'elles demeurent en grande partie [201] immergées dans leur culture traditionnelle, qu'elles sont de ce fait particulièrement perméables aux mythes collectifs, alors que le rationalisme et l'individualisme caractéristiques du libéralisme moderne restent sans grande emprise sur elles.

Que dans chacun des trois types de régimes politiques envisagés, les diverses catégories de mythes – naturels, historiques, sociologiques – se combinent différemment, voilà qui est désormais clair. Mais il faut ajouter que, dans chaque type de régime, la stratégie qui préside à la manipulation des mythes par le pouvoir est différente et fait appel à un rituel spécifique. Pour le comprendre, il convient de s'interroger

---

114 Alain BESANÇON, La Confusion des langues, op. cit., p. 134.

d'abord sur la complicité secrète qui lie la nature du pouvoir à celle du mythe.

Manipulation des mythes par le pouvoir

Retour à la table des matières

Comme le mythe, le pouvoir est un moyen d'exorciser l'angoisse existentielle et de s'assurer le salut : « La quête du pouvoir, écrit Louis-Vincent Thomas, pourrait bien n'être qu'un moyen symbolico-magique de lutte contre l'angoisse de mourir. L'acharnement des hommes à conquérir une parcelle de pouvoir financier ou politique ne s'explique pas seulement par le souci du confort ou la fascination du prestige, mais plutôt par le besoin impérieux d'accumuler la vie, donc d'éloigner la mort [115]. » Et, en citant un autre auteur, il ajoute : « D'ailleurs "disposer de la vie d'un autre a pour corollaire l'espoir insensé et informulable d'échapper soi-même à la mort en y précipitant l'autre" (R. Menaheim) [116] ».

[202]

Mais ceux qui cherchent et conquièrent le pouvoir ne peuvent s'y maintenir qu'en promettant, à leur tour, un surcroît de vie aux citoyens qu'ils dominent. Les mythes sont précisément là, à leur disposition, qui font miroiter les images et les symboles du salut. C'est pourquoi, comme le note un politologue, « Les hommes politiques savent jouer de l'affabulation mythique ; elle les dispense de s'affronter aux défis plus prosaïques de la réalité quotidienne et leur permet d'ignorer les faits. En s'évadant dans un univers grandiose mais irréel, ils s'enrichissent d'une dimension surhumaine mais se transforment en illusionnistes et mystifient les gouvernés. Ceux-ci sont d'ailleurs souvent complices en se complaisant volontiers dans un monde fantasmagorique qui les dispense de réfléchir [117] ». Puis il ajoute : « Aucun indice ne

---

115 Louis-Vincent THOMAS, Mort et Pouvoir, Paris, Petite Bibliothèque Payot 1978, p. 134.

116 Louis-Vincent THOMAS, ibid., p. 135.

117 Jacques BAGUENARD, L'Univers politique, op. cit., p. 191-192.

peut (...) permettre d'espérer la disparition prochaine de ce procédé de déformation mythique. Il est au cœur du pouvoir politique qui reste marqué par l'ambiguïté du sacré [118] ».

Peu importe que cette analyse soit réductrice, ce qu'elle affirme de certain, c'est que le pouvoir a besoin de mythes. Il reste à savoir comment il les utilise pour manipuler la population. En propageant le mythe de la « grève générale », en fait irréalisable, Georges Sorel visait la réalisation d'une multitude de grèves partielles, grâce auxquelles le mouvement ouvrier pourrait manifester son pouvoir et transformer la réalité sociale. Les grèves partielles étaient en quelque sorte des répétitions rituelles de l'archétype « grève générale », car le mythe se réalise dans le rite. On sait comment les mythes modernes, dès leur naissance, se sont accompagnés de rites séculiers et de fêtes civiles destinés à se substituer, dans la sensibilité et l'imagination populaires, aux rites et aux fêtes de la religion chrétienne. [203] Aussi, pour se maintenir au pouvoir, la classe dirigeante ne se contente-t-elle pas d'utiliser ou de créer des mythes, elle développe des rites qui les accréditent et les enracinent dans la conscience collective. Mais le rituel général est fonction du type de régime politique. Dans les sociétés industrielles à régime totalitaire, le pouvoir développe un rituel de pénitence, destiné à annuler réellement ou symboliquement toute tentative de rébellion ou même de protestation ; dans les sociétés industrielles à régime libéral, le pouvoir secrète un rituel de spectacle, qui tend à neutraliser, en les banalisant, toutes les formes de contestation ; dans la plupart des sociétés du tiers monde, le rituel le plus général est celui de la procession, c'est-à-dire de la manifestation périodique en faveur du ou des « guides » de la nation, qui mobilise le peuple sur le mode incantatoire en lui offrant le sentiment d'une participation, généralement illusoire, au pouvoir.

Dostoïevsky a génialement pressenti la logique qui préside à la manipulation de la population dans les régimes totalitaires. Tous les dictateurs peuvent prendre à leur compte le discours du grand Inquisiteur à Jésus : « Tu n'as pas voulu priver l'homme de la liberté (...). Tu as répliqué que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais sais-tu qu'au nom de ce pain terrestre, l'Esprit de la terre s'insurgera contre toi, luttera et te vaincra (...). Sans nous, les hommes seront toujours

---

118 Ibid., p. 192.

affamés. Aucune science ne leur donnera du pain, tant qu'ils demeureront libres, mais ils finiront par la déposer à nos pieds, cette liberté, en disant : "Réduisez-nous plutôt en servitude, mais nourrissez-nous". Ils comprendront enfin que la liberté est inconciliable avec le pain de la terre à discrétion, parce que jamais ils ne sauront le répartir entre eux (...). Tu leur promettais le pain du ciel ; encore un coup, est-il comparable à celui de la terre aux yeux de la faible race humaine, éternellement ingrate et dépravée ? (...) Ils s'étonneront et nous [204] croiront des dieux pour avoir consenti, en nous mettant à leur tête, à assumer leur liberté qui les effrayait et à régner sur eux, tellement à la fin ils auront peur d'être libre [119] ».

Donner du pain aux gouvernés au prix de leur liberté et monopoliser cette liberté au profit exclusif des gouvernants, tel est le principe qui préside à l'idéologie des dictateurs. Or, comme nous l'avons vu, cette idéologie ne tarde pas à perdre son efficacité et sa crédibilité et les tentatives de révolte ou de contestation à se manifester. C'est alors que se déploie le rituel de pénitence. En effet, l'idéologie ne peut plus s'imposer que par la terreur, une terreur organisée qui a ses rites et ses symboles : la déportation, le travail forcé, le camp de travail, où le coupable accomplit sa pénitence. Dans le nazisme, dominé par une idéologie pessimiste, la logique de la pénitence est l'expiation : le coupable doit être physiquement éliminé pour le bien de la communauté. Dans le marxisme, dominé par une idéologie optimiste, il est souvent donné au coupable la possibilité de se racheter par cette confession publique qu'est l'autocritique. S'il refuse, c'est qu'il est fou et sa place est à l'hôpital psychiatrique.

Si le pouvoir totalitaire opprime les libertés et réprime toute protestation, le pouvoir libéral tend à neutraliser la liberté et à désamorcer la contestation. À cet effet la société sécrète elle-même un rituel spécifique, que l'on peut appeler rituel de spectacle, rendu possible par le développement extraordinaire des mass media. Les débats idéologiques entre hommes ou partis politiques sont publiés, télévisés et mis ainsi à la portée de tout un chacun, comme d'autres produits de consommation. Dès lors ils entrent dans le décor quotidien. Aux yeux du citoyen-consommateur, satisfait de participer par procuration à la

[119] DOSTOÏEVSKY, Les Frères Karamazov, Paris, Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard 1965, p. 273-274.

vie politique, [205] les idées qui s'affrontent tendent à perdre leur antagonisme et à se juxtaposer dans une harmonieuse indifférence. Il en va de même des pensées véhiculées par la philosophie et des visions du monde inhérentes à l'art. De soi le pluralisme des œuvres de l'esprit implique des oppositions et des contradictions, et chaque oeuvre, prise en elle-même, a pour essence de ne jamais exprimer le réel que dans son opposition au possible et, en dévoilant le champ du possible, de mettre en question l'ordre établi. Or la massification de la culture dépouille les œuvres de l'esprit et de leur force antagonique et de leur dimension critique. Comme l'a montré magistralement Herbert Marcuse dans L'Homme unidimensionnel, « les œuvres étranges et dépaysantes qui appartiennent à la culture intellectuelle deviennent des marchandises et des produits familiers [120] ». Leur pluralisme n'a plus rien d'antagonique : « Les œuvres et les vérités les plus contradictoires coexistent paisiblement dans l'indifférence [121] ». De plus chaque œuvre se trouve aseptisée, réduite à un produit de consommation innocent. « L'emploi de Bach comme musique de fond dans la cuisine (...), la vente des œuvres de Platon, de Hegel, de Schelley, de Baudelaire, de Marx et de Freud au drugstore » feront dire que « les classiques ont quitté le mausolée et sont revenus à la vie, qu'ainsi le public est éduqué ». C'est vrai, répond Marcuse, mais « s'ils reviennent à la vie, ils reviennent autres qu'eux-mêmes, ils sont privés de leur force antagonique, de leur étrangeté, qui était la dimension même de leur vérité. Le but et la fonction de ces œuvres ont donc changé. Si à l'origine elles étaient en contradiction avec le statu quo, cette contradiction a maintenant disparu [122] ».

[206]

Enfin, si les œuvres de la culture supérieure perdent leur vérité à être intégrées dans la vie quotidienne au même titre que les appareils ménagers et les produits matériels, les œuvres contemporaines, elles, arrivent directement délestées de toute transcendance. Pour ne prendre qu'un exemple global, ce n'est pas sans raison qu'on a si souvent accusé le structuralisme de sécréter, malgré lui, une idéologie justificatrice

120 Herbert MARCUSE, L'Homme unidimensionnel, Paris, Éd. de Minuit 1968, p. 85.

121 Ibid., p. 86.

122 Ibid., p. 89.

de l'ordre établi. Contempler le monde comme un système de structures formelles où les oppositions n'ont d'autre fonction que celle d'assurer la cohérence du tout, c'est assumer l'attitude passive du spectateur et s'aliéner dans le rituel du spectacle.

Les sociétés du tiers monde qui ont adopté un type de régime totalitaire ne dédaignent certes pas le rituel de pénitence, comme celles qui ont choisi un régime libéral n'ignorent pas le rituel du spectacle. Mais ces deux rituels, empruntés aux puissances étrangères qu'elles ont prises pour modèle, ne sont pas les plus typiques. Le rituel propre auquel a recours le pouvoir pour mobiliser la population est un rituel de procession. Défilés et rassemblements populaires ne sont sans doute pas l'exclusivité du tiers monde comme le prouve le type de manifestations qui, à la veille de la Deuxième Guerre mondiale, avaient cours dans l'Italie fasciste et l'Allemagne nazie. Mais dans les sociétés non industrialisées, défilés et rassemblements populaires ont une fréquence et un style particuliers. D'abord ils ont lieu périodiquement, en présence du guide suprême – qu'il s'appelle Perón, Nkruma, Nasser ou Khomeiny – ou bien autour de son portrait et ils s'accompagnent de la répétition inlassable de slogans magiques destinés à le glorifier. Ensuite les individus, immergés dans un climat de chaleur affective extrême, dissous voluptueusement dans la masse, s'identifient collectivement au chef suprême et, dans le délire de l'enthousiasme, adoptent, avec une ferveur unanime, toute parole qui sort de [207] sa bouche ou est proférée en son nom. Ce que le discours mobilisateur provoque alors, c'est la cristallisation de la sensibilité populaire autour des deux sentiments antagoniques les plus fondamentaux : l'amour et la haine. Amour du chef suprême, héros et sauveur de l'indépendance nationale, haine des agents de l'impérialisme qui complotent de diverses manières contre cette indépendance. Cette vision manichéenne du monde, où l'ennemi est chargé de toutes les fautes et déficiences du régime, exerce sur la population une fonction cathartique qui libère de toute réticence le culte rendu au héros national. Il suffit d'avoir assisté une fois à ce genre de manifestation pour mesurer la charge de sacré que garde le pouvoir dans ce type de sociétés, où les mythes modernes propres au nationalisme puisent, dans une religiosité encore vivace, une force prodigieuse.

*

* *

Au terme de ces réflexions, une question se pose : comment échapper à cette manipulation politique des mythes dont nous sommes tous plus ou moins victimes ? Les sciences humaines offrent un premier recours. Elles ont, en principe, le pouvoir de débusquer et de dénoncer les procédés manipulatoires inhérents au discours idéologique et aux mythes qu'il véhicule. À cet effet, elles s'attachent, d'une part, à confronter sans cesse le discours à la réalité qu'il déforme ou occulte et d'autre part à traduire en termes de revendications précises, les malaises sourds et les refus informulés auxquels les mythes offrent l'exutoire anesthésiant de l'imaginaire. Mais la fonction critique des sciences humaines demeure essentiellement négative : elle se limite à déceler et à signaler les points de rupture entre l'ordre social et le discours idéologique qui cherche à le justifier, entre ce même ordre social et les aspirations fondamentales de l'homme qu'il laisse pour compte.

[208]

C'est à un autre niveau, auquel les sciences humaines ne sauraient atteindre, que ces aspirations fondamentales s'expriment directement et, ce faisant, constituent un défi permanent aux tentatives de manipulation politique. Ce niveau, Hegel le suggère dans sa Phénoménologie de l'Esprit quand il reconnaît, pour l'homme, trois moyens de se situer librement dans le monde : la philosophie, l'art, la religion [123]. La philosophie, en vertu de sa rigueur conceptuelle, fournit à l'homme les instruments nécessaires pour critiquer formellement tout discours idéologique et démonter les mythes qu'il véhicule. Mais comme l'homme ne peut se passer de mythes, il faut bien qu'il puisse, loin de toute manipulation, se constituer une mythologie personnelle cohérente qui ait pour lui la valeur régulatrice d'un ensemble d'idéaux. La création artistique lui en fournit le moyen ainsi que la foi religieuse. L'art est essentiellement créateur de mythes métaphysiques qui proclament, de plusieurs manières, la liberté et la dignité inaliénables de l'homme. La foi rattache cette liberté et cette dignité à leur source transcendante, moyennant des représentations qui ne sont mythiques qu'en raison des limites de l'entendement humain et de l'incapacité de l'homme à exprimer le divin auquel il aspire de tout son être.

Ce n'est pas sans raison que, dans les régimes totalitaires, la philosophie, l'art et la religion sont si sévèrement censurés. La philosophie

---

123 Hegel parle de la « religion révélée », c'est-à-dire du christianisme.

est sommée de se transformer en un méta-discours destiné à justifier le discours idéologique officiel ; l'art est acculé à reproduire et illustrer les réalisations du régime ; la religion est invitée à disparaître ou à se mettre au service de l'État. L'autre alternative est la persécution ouverte des philosophes, des artistes et des croyants. Quoi de plus logique, puisque la philosophie, [209] l'art et la foi religieuse affirment, de manières sans doute différentes mais complémentaires, le caractère transcendant et inaliénable de la liberté humaine ? Cette affirmation est, dans son principe même, un refus permanent de toute forme de manipulation politique. Que, par un effet de la participation, elle devienne le fait d'une partie importante de la population, et la défaite de l'idéologie manipulatrice est consommée. C'est cette affirmation qui, à travers les œuvres des penseurs et des artistes dissidents, manifestait l'échec de la mythologie « socialiste » dans l'ex-Union soviétique. C'est cette affirmation qui, à travers la foi fervente de tout un peuple, animait en Pologne la résistance à l'oppression.

[210]

[211]

L'IDENTITÉ CULTURELLE
Troisième partie.
Idéologies et mythes de l'acculturation

Chapitre VIII

Mythes de l'acculturation aux États-Unis et en Argentine

Retour à la table des matières

Dans les États pluriethniques, le discours idéologique officiel qui vise à justifier et à illustrer le régime englobe toujours un discours particulier relatif à l'unification de la diversité ethno-culturelle. Ce discours particulier véhicule une idéologie de l'acculturation qui se condense et se résume dans des mythes spécifiques. Mais la population concernée ne l'intériorise pas nécessairement parce que souvent il contredit ses aspirations et les mythes qui les expriment. Il serait intéressant, à cet égard, d'analyser les idéologies et les mythes de l'acculturation qui se développent dans les divers types de situations nationales pluriethniques [124]. Nous nous contenterons ici de les étudier dans la conjoncture la plus favorable à l'interpénétration des cultures - celle de l'immigration – et nous prendrons pour cadre de notre étude

[124] Une typologie des « situations nationales pluriethniques » coïnciderait avec celle des « situations plurilingues », décrite au chapitre V.

l'immigration massive qui a affecté le continent américain depuis le milieu du XIX[e] siècle. Par souci de précision, nous nous limiterons à une comparaison entre deux pays qui, entre 1880 et 1910, pouvaient à bon droit se considérer comme rivaux, même si aujourd'hui rien ne donne à penser qu'une telle rivalité ait pu exister : nous voulons parler des États-Unis et de l'Argentine.

[212]

Plus que les autres pays du continent américain, les États-Unis et l'Argentine peuvent être qualifiés de « nations d'immigrants ». C'est aussi dans ces deux pays que, depuis la moitié du siècle dernier, s'élaborent et se développent nombre d'idéologies relatives à l'intégration et à l'acculturation des immigrés, répondant aux mythes psychologiques qui hantent ces derniers par des mythes sociologiques qui tantôt coïncident avec eux et tantôt les contredisent. Ces idéologies peuvent être celles du pouvoir ou de l'opposition, celles de l'intelligentsia ou des classes moyennes. Le double jeu de leurs oppositions et de leur succession manifeste les contradictions et les changements survenus dans l'attitude de la société réceptrice vis-à-vis du dilemme culturel fondamental auquel elle se trouve affrontée : l'unité ou la diversité, l'homogénéité ou l'hétérogénéité. Une comparaison entre les idéologies et les expériences des États-Unis et celles de l'Argentine peut se révéler particulièrement intéressante pour des raisons à la fois théoriques et pratiques. Théoriquement, toute comparaison différentielle permet d'une part d'évaluer les variantes – ici les attitudes différentes de deux sociétés vis-à-vis du phénomène de la diversité ethno-culturelle – d'autre part de dévoiler l'invariant – ici le même phénomène de la diversité ethno-culturelle en tant qu'il pose un problème constant à toute société quelle qu'elle soit. Pratiquement, les réactions des États-Unis et celles de l'Argentine face à l'irruption massive de la diversité ethnoculturelle représentent, au plan le plus général, des expériences opposées. Aux États-Unis une idéologie officielle soucieuse de développer des facteurs de cohésion, cherche à maîtriser une réalité sociale qui sécrète des facteurs de division : survivance de la discrimination raciale, développement des rivalités religieuses. En Argentine, une idéologie officielle disjonctive prétend s'imposer à une réalité sociale qui sécrète des facteurs conjonctifs : absence du [213] problème racial proprement dit, majorité écrasante de l'élément méditerranéen et catholique. Une telle opposition est de nature à faire apparaître

les multiples facettes du double jeu dialectique qui oppose d'une part les mythes que produisent les idéologies a ceux qui obsèdent les immigrants, d'autre part ces mythes collectifs et individuels eux-mêmes à la réalité de l'intégration et de l'acculturation.

À partir de 1815, les États-Unis invitent les immigrants à venir « conquérir les frontières [125] ». En 1853, l'Argentine appelle les hommes de bonne volonté à venir « peupler le désert [126] ». Les « frontières », le « désert » : ce qui est offert aux immigrants par ces deux États aux territoires immenses à peine peuplés, c'est un espace vierge qui est l'espace de tous les possibles et dont l'image correspond parfaitement au rêve de tout immigrant, celui d'une terre promise où il puisse donner toute sa mesure et trouver, en guise de récompense, prospérité et bonheur. À nouveau monde, homme nouveau : dans l'idée des gouvernants, cet espace vierge est le creuset où doit se forger une nouvelle nation. Mais comment concevoir une société et une culture un tant soit peu homogènes à partir d'un afflux migratoire dont la caractéristique principale est l'hétérogénéité ? [214] Deux idéologies se développent parallèlement aux États-Unis, se partageant l'opinion des hommes politiques, des intellectuels et des citoyens. L'une – celle du melting pot – projette l'unité dans une synthèse future des apports socioculturels étrangers et du patrimoine déjà acquis, synthèse où aucun des éléments n'est en principe privilégié. L'autre – celle de l'anglo-conformity – la cherche dans l'assimilation des apports étrangers au patrimoine actuel. En Argentine, deux idéologies se développent successivement et opposent les hommes politiques aux citoyens, autochtones et immigrants. Par un phénomène aberrant mais explicable, les gouvernants adoptent l'idéologie de l'anglo-conformity en inversant les termes : non pas assimilation des apports immigrants au patrimoi-

---

125 C'est en 1815 que s'amorce la première vague d'immigration massive ; elle atteint son apogée autour de 1850 et s'éteint au début de la guerre de Sécession (1860). Cette période (1815-1860) couvre les grandes étapes de la conquête de l'Ouest. La deuxième vague va approximativement de 1865 à 1890. La troisième, la plus dense et la plus hétérogène, va de 1900 à 1914.

126 Allusion à l'article 25 de la Constitution argentine (1853) qui fait appel à « tous les hommes de bonne volonté désireux de venir travailler et vivre en terre argentine ». La formule « peupler nos déserts » figure dans le Facundo de D.E Sarmiento (1845) et fait écho à l'aphorisme de J. B. Alberdi – « gouverner c'est peupler » – hautement proclamé dans Bases y puntos de partida para la organización politica de la República Argentina (1852)

ne national, mais assimilation du patrimoine national à l'apport immigrant. Ils ne rêvent pas d'une nation nouvelle, mais d'une nation « régénérée » par l'immigration. Quant aux classes moyennes issues du fond créole et de l'immigration, elles développent, à partir du début du XIX[e] siècle, une idéologie en tous points conforme à celle du melting pot américain. Il importe d'analyser brièvement le contenu de ces idéologies pour faire apparaître le caractère et la fonction mythiques des images qu'elles proposent de la nation nouvelle ou de la nation « régénérée », et de l'homme nouveau qui doit en surgir.

États-Unis : « Le creuset de Dieu »

Retour à la table des matières

Aux États-Unis, « l'idée de melting pot est aussi vieille que la République [127] », écrivent Nathan Glaser et Daniel Moynihan. Et, pour illustrer leur affirmation, ils citent ces [215] paroles qu'un Américain d'origine française, établi à New-York, écrivait déjà en 1782 : « Je pourrais vous montrer un homme dont le grand-père était anglais et la femme hollandaise ; son fils a épousé une Française et ses quatre petits-fils ont aujourd'hui quatre femmes de nationalités différentes. Eh bien, cet homme est un Américain qui, abandonnant derrière lui ses anciens préjugés et modes d'être, en reçoit de nouveaux du nouveau style de vie qu'il a adopté (...). Ici les individus de toutes les nations sont fondus en une nouvelle race [128]. » En 1845, Emerson écrivait plus explicitement : « Dans ce continent – asile de toutes les nations – l'énergie des Irlandais, des Allemands, des Suédois, des Polonais, des Cosaques et de toutes les tribus européennes, des Africains et des Polynésiens, construira une nouvelle race, une nouvelle religion, un nouvel État, une nouvelle littérature, qui seront aussi vigoureux que ceux

---

127 Nathan GLASER and Daniel P. MOYNIHAN, Beyond the Melting Pot. The Negroes, Puertoricans, Jews, Italians, and Irish of New York City, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 2[e] ed. 1970, p. 288.

128 J. Hector St. John Grèvecœur (Michel-Guillaume Jean de Crèvecœur), Letters from an American Farmer, Fox, Duffield and Co., N.Y. 1904, p. 54-55. Cité par N. GLAZER and D. P. MOYNIHAN, Beyond the Melting Pot, op. cit., p. 288.

de l'Europe actuelle, elle-même issue d'un melting pot qui remonte au Haut Moyen-Âge. La Nature aime les croisements [129] ». Enfin en 1908, dans sa pièce The Melting Pot, qui obtient un succès populaire immense, Israël Zangwill s'écrie : « L'Amérique est le Creuset de Dieu, le grand Melting Pot où toutes les races de l'Europe fusionnent et se re-forment. En regardant les immigrants (...), je pense : vous êtes ici, bonnes gens, vous êtes ici avec vos cinquante groupes, vos cinquante langues et histoires, vos cinquante haines et rivalités sanglantes, mais vous ne serez pas toujours comme cela, frères, car c'est aux feux de Dieu que vous êtes venus (...). Anglais [216] et Allemands, Irlandais et Anglais, Juifs et Russes, vous voilà tous dans le Creuset. Dieu est en train de forger les Américains [130] ».

Ces quelques citations suffisent à donner une idée de l'attitude idéaliste et généreuse inhérente à l'idéologie du melting pot. Mais la vision de ce creuset où les nationalités les plus diverses fusionnent dans l'unité, de cette Tour de Babel convertie en Cénacle de la Pentecôte, a le caractère et la fonction d'un mythe. Elle est en effet la projection d'un monde neuf et innocent où toutes les oppositions seraient abolies, et elle vise à exorciser la peur inconsciente provoquée, aussi bien chez les natifs que chez les immigrants, par l'irruption massive dans le pays d'une diversité ethno-culturelle menaçante [131]. C'est pourquoi l'idéologie du melting pot ne se maintient, avec une certaine cohérence, qu'au prix de deux ambiguïtés importantes, l'une relative à l'interprétation de l'immigration américaine, l'autre relative au concept même de melting pot.

---

129 Cité par Milton M. GORDON, Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins, The Oxford University Press, N.Y. 1964, p. 177.

130 Cité par Milton M. GORDON, Assimilation in American Life, op. cit., p. 120, et par Nathan GLAZER and Daniel MOYNIHAN, Beyond the Melting Pot, op. cit., p. 289.

131 Glazer et Moynihan ne sont pas loin de partager un tel jugement : « En regardant rétrospectivement les choses, écrivent-ils, il est possible, en guise de spéculation, de penser que l'adhésion au melting pot tenait autant de l'espérance que de l'affirmation : il s'agissait bien plus de se donner l'assurance que ce qui était déjà en cours tournerait bien, que d'encourager une continuité dans la même direction » (Beyond the Melting Pot, op. cit., p. 289).

La première ambiguïté est parfaitement représentée par un essai de Frédéric Jackson Turner, La Signification des frontières dans l'histoire américaine[132], qui tente de promouvoir la crédibilité du melting pot. La thèse est simple : [217] la conquête de l'Ouest et la condition de vie dans l'Ouest ont exercé sur les immigrants une influence unificatrice, voire assimilatrice, propre à supprimer les différences biologiques et culturelles. Dès lors, on ne voit pas pourquoi ce processus, qui a fait ses preuves dans le passe, cesserait d'être pertinent dans l'avenir. Le raisonnement est sommaire. Du point de vue théorique, Turner fait trop de crédit à la thèse, alors à la mode, de l'influence déterminante du milieu physique sur l'homme, sans se soucier d'en vérifier la validité sur le terrain. Du point de vue pratique, Turner, qui rédigeait son rapport en 1893, ne se doutait pas à quel point l'immigration allait changer de nature et de conditions. Jusqu'en 1890 environ, elle était relativement homogène, issue du Nord-Ouest européen, assez proche par conséquent, du point de vue racial et/ou religieux, de la population résidente, essentiellement anglo-saxonne et protestante [133]. À partir de 1890, c'est une population incroyablement hétérogène, originaire du bassin méditerranéen, de l'Europe orientale et de l'Extrême-Orient qui déferle sur le pays. D'autre part, jusqu'en 1880, le volume de l'immigration était relativement modéré [134], tandis qu'à partir de cette date c'est un véritable raz-de-marée qui s'abat sur les États-Unis. Enfin, dans les trois premiers quarts du siècle, les immigrants se dirigeaient volontiers vers l'intérieur et colonisaient « le désert », tandis que le phénomène dominant à partir des années quatre-vingt, c'est l'entassement des nouveaux-arrivés dans les bidonvilles et la constitution des quartiers ethniques urbains. Ce que sous-entend l'historien, deux présidents [218] l'expriment clairement. Si un Roosevelt ou un Wilson, indiscutablement étrangers à toute idée de discrimination raciale, sont des partisans du melting pot, c'est parce qu'ils pensent que le caractère

---

132 Frederick JACKSON TURNER, « The significance of the Frontier in American History », communication présentée au Congrès de l'American Historical Association, Henry, Chicago 1893 – Voir F. JACKSON TURNER, The Frontier in American History, Henry Holt and Co., N.Y. 1920.

133 La première vague d'immigration, entre 1815 et 1860, était essentiellement composée d'Irlandais, d'Écossais et de Gallois. La deuxième, entre 1865 et 1890, était dominée par les Anglais, les Allemands et les Scandinaves.

134 De 1815 à 1869, cinq millions d'immigrants environ ; de 1880 à 1914, vingt millions.

américain est déjà fixé et affirmé et que, par la force des choses, il sera de loin l'élément dominant dans la nouvelle nation en voie de formation [135]. La deuxième ambiguïté est d'ordre spéculatif et concerne l'idée même de melting pot. Celle-ci implique une synthèse socio-culturelle issue des contributions des divers groupes ethniques, synthèse où aucune des contributions n'est privilégiée et où toutes s'équivalent, synthèse dans laquelle chaque groupe se reconnaît et reconnaît les autres dans l'égalité. Modèle idéal s'il en fut, mais qui fait fi des réalités sociologiques élémentaires : volume et pouvoir relatifs de chaque groupe, degré de proximité ou d'éloignement des héritages ethno-culturels en présence. Il n'y a pas de melting pot sans dominante. Dès qu'on en a fait la constatation, on n'est pas loin des thèses modérées de l'anglo-conformity.

La peur de la diversité ethno-culturelle que l'idéologie du melting pot cherche inconsciemment à exorciser, celle de l'anglo-conformity l'exprime clairement. La pure diversité ne peut engendrer que le chaos, un élément unificateur s'impose et il ne peut être que le fond socio-culturel qui jusqu'ici domine et définit le caractère national : White Anglo-Saxon Protestant (WASP). Un autre mythe se profile ici : l'Amérique est bien pour les immigrants une [219] terre promise, mais la terre promise est désormais liée à un peuple élu auquel ils doivent s'assimiler et qui est lui-même défini par les caractéristiques principales de l'ethnicité : la race, la langue, la religion. Cela ne veut certes pas dire que l'idéologie de l'anglo-conformity soit nécessairement raciste. Elle recouvre en fait un large éventail de thèses qui vont de l'attitude la plus modérée, qui ne s'oppose à l'entrée d'aucun groupe d'immigrants à condition que les immigrants et leurs descendants adoptent les normes et les valeurs de la culture anglo-saxonne, jusqu'à l'attitude proprement raciste qui se réfère à la supériorité des Nordi-

---

135 « Dans l'esprit de Roosevelt et de Wilson, écrit Edward Saveth, contrairement au melting pot de la Frontière, advenu antérieurement et accepté comme partie du processus qui a fait la nation, le mélange postérieur des peuples était plutôt considéré comme un processus d'assimilation dans lequel les populations du Sud-Est européen étaient endoctrinées suivant les canons de l'Américanisme établis par leurs prédécesseurs » (cité par Milton M. GORDON, Assimilation in American Life, op. cit., p. 122).

ques issus d'une prétendue race aryenne [136], en passant par les attitudes intermédiaires qui visent à favoriser l'immigration des Européens du Nord et de l'Ouest, parce que socialement et culturellement plus proches du fonds WASP. Si « l'anglo-conformity, dans ses formes les plus modérées (...) a été l'idéologie assimilatrice prévalente en Amérique à travers l'histoire du pays [137] », il faut reconnaître que ses formes extrémistes, qui ont trouvé expression et appui dans certains partis politiques et dans la législation restrictive relative à l'immigration, n'ont pas contribué à faciliter l'intégration et l'acculturation des étrangers [138]. Ce sont de telles attitudes qui faisaient dire à Abraham Lincoln, bien avant son accession à la Présidence : « Notre progrès dans la dégénérescence me paraît bien [220] rapide. Comme nation, nous avons commencé par déclarer : "tous les hommes ont été créés égaux". Maintenant nous lisons pratiquement cette formule comme suit : "tous les hommes ont été créés égaux, sauf les Noirs". Lorsque les Know-Nothing [139] contrôleront le pouvoir, on la lira ainsi : "tous les hommes ont été créés égaux, sauf les Noirs, les étrangers et les Catholiques". Le jour où on en arriverait là, je préférerais émigrer dans un pays où on ne prétend pas aimer la liberté, en Russie par exemple, où le despotisme est pratiqué dans toute sa pureté, sans faux prétexte et sans hypocrisie [140] ».

Il est sans doute impossible de mesurer l'influence respective des diverses thèses du melting pot et de l'anglo-conformity sur la réalité de l'intégration et de l'acculturation des immigrés. Ce qui est clair c'est que, comme l'a démontré Rudy Jo Reeves Kennedy dans son étude sur les mariages mixtes à New Haven, Connecticut, de 1870 à 1940, il n'y

---

136 Sur le racisme qui s'affirme à partir de 1870, voir Oscar HANDLIN, « El pluralismo cultural en la sociedad moderna. Pertenencia étnica y unidad nacional : un dilema norteamericano », in Culturas (Unesco), n° 2, 1978, p. 155-156.

137 Milton M. GORDON, Assimilation in American Life, op. cit., p. 89.

138 Les partis les plus marquants furent The Native American Movement (1830-1840) et les Know Nothing (né en 1850). Ils se distinguèrent par leurs campagnes contre les Catholiques et leur lutte en faveur de lois restrictives sur l'immigration. Le premier train de lois destinées à contrôler l'immigration date de 1882.

139 Voir note 15.

140 Cité par Milton GORDON, Assimilation in American Life, op. cit., p. 93-94.

a pas eu un melting pot, mais trois [141]. Si les mariages mixtes franchissent les barrières de la nationalité, ils tendent à rester à l'intérieur du groupe religieux : protestant, catholique ou juif. Plus nettes encore que les barrières religieuses sont les barrières raciales : malgré tous les progrès accomplis depuis l'abolition de l'esclavage, la ligne de couleur reste difficile à franchir, qu'il s'agisse des Noirs, des Asiatiques, des Portoricains ou des Chicanos. Enfin, depuis les années soixante, se manifeste, dans diverses communautés immigrées, un important phénomène de retour à l'identité ethnique, accompagné d'une idéologie nouvelle, celle du pluralisme culturel.

[221]

Argentine : « Un messianisme à l'envers »

Retour à la table des matières

Mais avant d'aborder l'actualité, avec l'idéologie du pluralisme culturel aux États-Unis et celle de la sécurité nationale en Argentine, il importe d'analyser sommairement les idéologies relatives à l'intégration et à l'acculturation des immigrés qui se sont développées dans ce dernier pays à partir de la deuxième moitié du XIX^{e} siècle. Si curieux que cela puisse paraître, ce n'est pas un équivalent de l'anglo-conformity que prêche l'oligarchie terrienne qui, de 1852 à 1916, tient les rênes du pouvoir sans discontinuer, mais l'anglo-conformity dans sa teneur exacte, ce qui définit un « messianisme à l'envers », ainsi que le note judicieusement un essayiste contemporain dans un livre au titre significatif : Le Bêtisier argentin [142]. Le peuple élu auquel est lié l'avenir du pays n'est pas, comme aux États-Unis, le noyau qui a conféré à la nation naissante ses traits socio-culturels principaux, mais celui que constituera une éventuelle immigration nordique et anglo-

141 Ruby Jo Reeves KENNEDY, « Single or Triple Melting-Pot ? Intermarriage Trends in New Haven, 1870-1940 » in American journal of Sociology, vol. 49, n^{o} 4 (January 1944), p. 331-339.

142 Arturo JAURETCHE, Manual de Zonceras argentinas, Buenos Aires, A. Peña Lillo editor 1969, p. 26.

saxonne. Séduits par la puissance anglaise et la civilisation française, fascinés par l'essor des États-Unis sous l'impulsion d'une immigration issue du Nord-Ouest européen, imbus de la religion du progrès répandue par le positivisme français et pénétrés des théories racistes qui proclament la supériorité des populations nordiques, nombre d'hommes politiques et d'intellectuels argentins professent, vis-à-vis de la population à laquelle ils appartiennent, un mépris qui serait proprement inexplicable, s'ils ne se croyaient pas eux-mêmes radicalement européanisés, régénérés, transformés.

Pour illustrer une telle attitude, il suffit de citer quelques affirmations des deux maîtres à penser dont les idées ont dominé toute la deuxième moitié du XIX[e] siècle et ont [222] influencé les hommes politiques que l'on a appelés « la génération des années quatre-vingt » : D. F. Sarmiento et J. B. Alberdi [143]. Sarmiento ne cache pas son mépris pour le peuple argentin ou criollo issu du brassage des trois ethnies qui se sont rencontrées à la suite de la Conquista : les Espagnols, les Indiens, les Noirs : « De la fusion de ces trois familles, écrit-il en 1845, est né un tout homogène, qui se distingue par son amour de la paresse et son inaptitude à l'industrie, quand l'éducation et les exigences d'une position sociale ne viennent pas l'éperonner et l'arracher à son état habituel [144] ». Et son livre le plus connu, Facundo (1842), est tout entier bâti sur la dichotomie entre civilisation et barbarie, la civilisation étant représentée par l'Europe occidentale et septentrionale et la barbarie par l'élément gaucho ou criollo, fils des trois familles espagnole, indienne et noire.

Alberdi n'est pas moins explicite : « Tout Européen qui vient à nos plages nous apportera, avec ses coutumes, plus de civilisation que beaucoup de livres de philosophie et la communiquera aux habitants de ce pays (...). Voulons-nous implanter et acclimater en Amérique la

---

143 Domingo FAUSTINO SARMIENTO (1811-1888), journaliste, écrivain et homme politique, fut le fondateur des écoles normales en Argentine. D'autre part il occupa le poste d'ambassadeur aux États-Unis de 1865 à 1868 et, à son retour, accéda à la présidence de la République (1868-1874). Juan Bautista Alberdi (1810-1884), journaliste, écrivain et homme politique, est surtout connu par son ouvrage Bases y puntos de partida para la organización politica de la República argentina (1852), qui servit de base à la rédaction de la Constitution (1853).

144 D. F SARMIENTO, Facundo, Buenos Aires, Editorial Losada 1963, p. 29.

liberté anglaise, la culture française, l'énergie au travail de l'Europe et des États-Unis ? Apportons des morceaux vivants de ces pays dans les coutumes de leurs habitants [223] et enracinons-les ici [145] ». Mais la manie anglo-saxonne d'Alberdi ne s'arrête pas là. Elle est si radicale qu'elle s'attaque à ces deux piliers de toute sociabilité que sont la sexualité et le langage. D'une part pour attirer les « races viriles d'Europe » il leur propose le « charme de nos belles et aimables femmes » qui, a son gré, seraient mieux fécondées par eux que par les criollo [146]. D'autre part, comme Sarmiento, il recommande aux Argentins l'usage de l'anglais, car la langue espagnole lui paraît incompatible avec le progrès [147].

Le messianisme de Sarmiento et d'Alberdi allait être cruellement démenti par les faits. Ils voulaient une immigration nordique dominée par l'élément anglo-saxon ; l'immigration massive, qui commença autour de 1860, fut essentiellement latine et méditerranéenne. En 1873, Alberdi exhale sa déception, indigné : « Étant donné qu'à chaque moment on cite la maxime de mon livre Les Bases "gouverner c'est peupler", je me trouve obligé de l'expliquer pour ne pas avoir à répondre d'acceptions et d'applications qui, loin d'émaner de cette maxime, s'opposent au sens qu'elle renferme et la compromettent (...). Peupler, [224] c'est civiliser quand on peuple avec des gens civilisés, c'est-à-dire avec des habitants de l'Europe civilisée. Peupler c'est empester, corrompre, dénaturer, empoisonner un pays, quand (...) on le peuple avec l'ordure de l'Europe attardée ou moins cultivée (...). Peupler n'est pas civiliser, mais abrutir, quand on peuple avec des Chinois et des

---

145 J.B. ALBERDI, Bases y puntos de partida para la organización politica de la República argentina (1852), Buenos Aires, Francisco Cruz editor 1914, p. 73.

146 D'après José Maria ROSA, Historia argentina, T. 8, « El régimen (1878-1895) », Buenos Aires, Ed. Juan Carlos Granda 1969, p. 163.

147 D'après J. HERNANDEZ ARREGUI, La Formación de la conciencia nacional, 2e éd. augmentée, Hachea, Buenos Aires 1970, p. 85. L'auteur signale cependant que, en vieillissant, ALBERDI devait revenir aux traditions linguistiques et culturelles hispaniques. SARMIENTO alla beaucoup plus loin que le jeune ALBERDI dans ce domaine, puisque, Président de la République, il exprima le souhait de voir d'éventuels colons américains venir occuper la province argentine du Chaco, en faire à la longue un « État Yankee » et y « conserver leur langue » (lettre du 1er avril 1868, citée par José Maria ROSA, Historia argentina, op. cit., T. VII, p. 235).

Indiens de l'Asie et avec des Noirs de l'Afrique [148] ». Son indignation est bientôt partagée par la haute bourgeoisie autochtone ou assimilée, qui se sent politiquement et économiquement menacée par les nouveaux-venus. Politiquement, parce que, à la fin du XIX^e^ siècle, les ouvriers immigrés acclimatent tout un style de lutte sociale jusqu'ici inconnu [149] et que, dans la deuxième décennie du XX^e^ siècle, les fils d'immigrants s'introduisent dans la vie politique du pays. Économiquement, parce que, à la veille de la Première Guerre mondiale, la classe moyenne issue de l'immigration domine le petit et le gros commerce, l'agriculture et l'industrie. Il est dès lors explicable qu'au sein de la haute bourgeoise, qui se sent déplacée, apparaissent les symptômes de la xénophobie, mais d'une xénophobie qui ne vise que les immigrants issus du Sud-Est européen et du Proche-Orient. Ceux du Nord-Ouest européen continuent à jouir d'un préjugé favorable indestructible. Toute une littérature bourgeoise de l'époque exprime, parfois avec férocité, cette forme de xénophobie qui repose sur l'échelle de valeurs raciste établie par Sarmiento et Alberdi [150].

[225]

Indifférents aux préjugés de l'oligarchie, les immigrants se montrent peu soucieux d'adopter leurs idéaux ; ils adoptent même spontanément des idéaux contraires. Au messianisme européen professé par les idéologues du régime, ils répondent par un messianisme criollo inattendu : « La chance du pays, écrit Jauretche, ce fut que l'immigrant, au lieu de se proposer lui-même comme archétype (...) se proposa comme archétype le gaucho [151] ». Mais le messianisme criollo a ceci de particulier qu'il ne comporte aucune référence à un quelconque « peuple élu » analogue aux WASP. Le gaucho ou le criollo idéalisé, tel qu'il est exalté dans la littérature populaire aussi bien par les écri-

148 J. B. ALBERDI, Bases y puntos de partida para la organización politica de la República argentina, op. cit., p. XV, XX, XXI, XXI.

149 « Les immigrants furent les fondateurs des premières associations syndicales et les dirigeants des premières grèves » (Gladys ONEGA, La Inmigración en la literatura argentina, Ed. Galerna, Buenos Aires 1969, p. 20).

150 Voir Gladys ONEGA, La Inmigración en la literatura argentina, Ed. Galerna, Buenos Aires 1969.

151 Arturo JAURETCHE, El Medio pelo en la sociedad argentina, op. cit., p. 146.

vains de vieille souche nationale que par les fils d'immigrés [152], est un simple symbole : c'est le fils du grand espace argentin et le porteur de ses promesses, et ce n'est pas sans raison que, dans toutes les manifestations du folklore, son image est toujours associée à celle de la terre-mère. Le messianisme criollo n'est rien d'autre, en définitive, qu'un acte de foi dans l'avenir de la terre argentine et de ses enfants, anciens et nouveaux.

La terre argentine ne peut donc être, pour les immigrants et les criollos, qu'un creuset où les ethnies les plus diverses se mélangent et se combinent pour produire un peuple nouveau. L'Argentine crisol de razas: c'est dans le théâtre populaire des premières décennies du siècle que naît et se développe ce mythe, équivalent exact du melting pot. « Avec son humour facile et spontané, ses intrigues simples destinées à se moquer affectueusement de l'immigrant (...) tout en reconnaissant son intégration par l'intermédiaire [226] de liens affectifs et de mariages mixtes entre gringos et criollos, ce théâtre trouva un écho dans de vastes auditoires [153] ». La figure concrète privilégiée du creuset est tantôt le barrio, quartier périurbain où les immigrants et leurs descendants se mêlent aux criollos venus de la campagne, et tantôt le conventillo, habitation populaire extrêmement pauvre sise en pleine ville, où s'entassent toutes sortes d'immigrants venus des quatre coins du monde. « Le barrio est le creuset où se mêlent les ingrédients raciaux les plus disparates que l'on puisse imaginer : le criollo pur, le tano, le gallego, le turco, chacun avec sa saveur particulière, mais qui, après s'être bien mélangés, sortent de là avec une saveur commune à tous, l'habitus arrabalero qui s'est incarné en eux et a transformé leur personnalité [154] ».

---

152 Parmi les œuvres écrites par les descendants d'immigrés, il importe de citer Los gauchos judios d'Alberto GERCHUNOFF, qui connut un grand succès.

153 Amalia SANCHEZ SIVORI, « La Inmigración y la literatura argentina », in D. CUENO, J. MAFUD, A. Sanchez SIVORI y L. SCALLMAN, Inmigración y nacionalidad, Buenos Aires, Ed. Paidos 1967, p. 102-103. Gringo est le mot employé par les autochtones pour désigner l'étranger en général.

154 Carlos H. AMALLO, El Barrio in Cronicas Argentinas, « La Historia Popular » 66, Buenos Aires, Centro Editor de America Latina S.A., 1971, p. 18. Tano désigne l'Italien et gallego l'Espagnol. Quant au turco, il peut être effectivement turc, mais beaucoup plus fréquemment il s'agit du Libanais ou

C'est au conventillo que, dans telle pièce de théâtre, un Turco épouse une fille d'Italiens, alors que la guerre de Tripolitaine bat son plein entre la Turquie et l'Italie [155]. Mais l'autre figure concrète du creuset est le campo où se rencontrent, se heurtent et se réconcilient les agriculteurs immigrants et les péons criollos. C'est à la campagne que, dans telle autre pièce de théâtre, se célèbre le mariage d'un [227] criollo avec une Italienne, et que le frère de la mariée s'écrie admiratif : « Fille de gringos purs... Fils de criollos purs... De là va surgir la race forte de l'avenir [156] ». Le succès de ce théâtre ne s'explique que parce qu'il répond à l'image que se font du futur les criollos et les immigrants Il serait sans doute abusif de dire que l'image correspond en tous points à la réalité, comme semble l'affirmer Jauretche : « Il y eut, durant plus de trente ans, un jeu constant d'affirmations et de négations, de contradictions qui trouvèrent peu à peu leur solution naturelle au sein de cette coexistence intime. Cette hétérogénéité de la composition qui ne permet à aucune des composantes de prévaloir sur l'autre, ni de s'enkyster, donna, comme on pouvait s'y attendre logiquement, la synthèse qui constitue aujourd'hui notre réalité, s'il existe une réalité de l'homme argentin [157] ».

Il est évidemment naïf de croire que dans la synthèse accomplie aucune des composantes n'a prévalu sur l'autre. Cette égalité est de l'ordre du mythe. En réalité, c'est sur le fond criollo, où prédominait déjà l'élément hispanique, que sont venus se greffer les apports culturels des divers groupes immigrés, dont l'italien est de loin le plus important. Il reste que, contrairement à ce qui se passe aux États-Unis, en Argentine il n'y a, à proprement parler, ni problème racial, ni discrimination religieuse, ni retour à l'identité ethnique. Cela ne veut pas dire que l'idéologie du melting pot a mieux réussi ici que là, mais qu'elle reflète plus adéquatement la réalité socio-culturelle argentine que l'américaine. En effet, à l'arrivée des immigrants en Argentine, les

---

du Syrien qui, à l'époque de l'immigration massive, étaient sujets de l'Empire ottoman.

155 Il s'agit de Lo ha dicho l'Aquencia Stefani de Felix Lima. Le même thème – mariage d'un Turco et d'une Italienne et exaltation du mélange des races – est traité par Armando Discépolo et Rafael de Rosa dans Mustafa.

156 Florencio SANCHEZ, La Gringa.

157 Arturo JAURETCHE, El Medio pelo en la sociedad argentina, op. cit., p. 147.

problèmes indien et noir étaient déjà résolus. Le stock qui subsistait s'était mélangé avec les habitants de souche espagnole, donnant lieu à un métissage [228] généralisé, alors qu'en Amérique du Nord, le mélange était proscrit de plusieurs manières. Quant aux discriminations religieuses, elles ne sont pas sociologiquement visibles dans un pays où l'élément non catholique est statistiquement négligeable. Enfin, depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, on n'a vu dans ce pays aucune manifestation un tant soit peu significative de retour à l'ethnicité.

Deux formes de régression culturelle ?

Retour à la table des matières

Jusqu'ici tout semble affirmer le succès du processus d'unification de la diversité ethno-culturelle en Argentine et son échec aux États-Unis. En réalité, les choses sont plus complexes. Si l'on prend en considération que ce processus comporte deux volets – l'intégration des immigrants qui est leur participation à l'exercice du pouvoir et leur acculturation qui est leur participation à l'édification d'une culture commune – il faut dire que les États-Unis développent une force d'intégration plus efficace et l'Argentine une capacité d'acculturation plus grande. En Argentine, il n'y eut, depuis le début de l'immigration massive, que deux périodes – relativement courtes – où l'idéologie officielle coïncida avec l'idéologie populaire et où les descendants d'immigrants et les criollos des classes moyennes eurent largement accès aux postes importants dans l'administration publique et l'éducation : celle du gouvernement radical d'Hipolito Yrigoyen (1916-1922 et 1928-1930) et celle du gouvernement justicialiste de Juan Perón (1946-1955). Ces deux périodes apparaissent comme des éclipses de courte durée subies par l'oligarchie dite « libérale », essentiellement composée de la haute bourgeoisie terrienne et des officiers supérieurs de l'armée, qui dominait le pays depuis 1880 et qui n'élargissait son cercle qu'en y intégrant, parmi les citoyens des autres classes, ceux qui se [229] montraient disposés à servir ses intérêts et ses conceptions politiques. Or l'oligarchie a toujours proposé une idéologie opposée à celle du peuple argentin – natifs et immigrés. Nous l'avons vue préconiser un « messianisme » européen et nordique fondé sur le mépris de

la population réelle, autochtone et immigrée, alors que celle-ci attribuait les vertus messianiques à la terre argentine elle-même en tant que creuset des ethnies et des cultures. L'idéologie du creuset ou du melting pot qui, dans les premières décennies du XX^e siècle, a en même temps reflété et promu la synthèse des apports ethno-culturels divers, semble avoir accompli sa fonction : le mythe est en grande partie devenu réalité. Aussi aucune idéologie culturelle nouvelle n'a-t-elle pris la relève. Celle du melting pot demeure, latente, comme le reflet de l'acculturation accomplie et un facteur essentiel de son dynamisme.

Mais tout se passe comme si l'acculturation des immigrés et de leurs descendants ne leur conférait aucun droit à l'intégration. En effet, dans les années soixante, une nouvelle idéologie officielle est née – celle de la sécurité nationale – dont la fonction manifeste est de promouvoir la lutte contre la subversion et la fonction latente de justifier la reprise brutale du pouvoir par l'armée et ses alliés [158]. Ainsi, l'immense majorité du peuple, dans cette « nation d'immigrants », se trouve-t-elle une fois de plus exclue des sphères du pouvoir. Ce n'est pas tout, car l'idéologie de la sécurité nationale développe ses propres conséquences culturelles. Elle cherche à imposer des modèles de pensée stéréotypés et des valeurs patriotiques étriquées qui contredisent la synthèse interethnique et interculturelle en cours : [230] car ce qui est en cours, ce n'est pas la suppression des identités ethniques particulières mais leur assomption dialectique dans une identité nationale supérieure ; ce n'est pas la suppression des héritages ethno-culturels particuliers, mais leur intégration, à titre de variantes ou de composantes réinterprétées, dans une culture nationale. Or, appuyée par un régime nationaliste musclé, l'idéologie officielle parvient à culpabiliser tout groupe tenté de se prévaloir de sa différence, de quelque ordre qu'elle soit – politique, sociale ou ethnique – pour faire valoir son apport à la communauté nationale et son droit à la reconnaissance. Mais le retour à la constitution et à la démocratie, sans cesse annoncé et sans cesse reporté, finit par advenir en 1983. Les descendants des immigrants comme les criollos des classes moyennes ont de nouveau accès au pouvoir. Il se peut que, dans des manifestations politiques telles que les élections municipales ou législatives, telle ou telle communauté

158 Il faut reconnaître par ailleurs que la guerilla, en Argentine, n'est pas populaire. Le peuple, dans son immense majorité, reste profondément péroniste, malgré l'échec que constitua le retour de Perón après vingt ans d'exil.

immigrée encore groupée et compacte, comme c'est le cas dans certaines « colonies » rurales, utilise la référence ethnique pour négocier une candidature ou un poste, mais ce sera l'exception. Dans l'ensemble du pays, le critère ethnique a perdu sa pertinence au bénéfice de l'appartenance partisane ou syndicale. Le retour à l'ethnicité, tel qu'il a cours actuellement aux États-Unis, a très peu de chances de se produire en Argentine. Ce qui peut advenir – à la faveur d'une large participation au pouvoir des descendants d'immigrés – c'est un effort salutaire pour faire valoir la contribution multiforme de leurs pères à la construction de la nation et pouvoir ainsi s'identifier pleinement à elle sans avoir à rougir de leur origine ; c'est un effort pour dénoncer un des silences scandaleux de l'histoire argentine officielle, en y inscrivant un chapitre important consacré à l'épopée de l'immigration.

Contrairement à l'Argentine, les États-Unis n'ont jamais connu cette opposition radicale entre une idéologie [231] officielle et une idéologie populaire. Même quand se combattaient les deux idéologies de l'anglo-conformity et du melting pot, avec le large éventail de leurs thèses et de leurs antithèses, c'est indépendamment du niveau social qu'elles se partageaient l'opinion publique : de chaque côté figuraient des hommes politiques, des intellectuels et de simples citoyens. D'autre part aucune des deux idéologies ne mettait en cause le principe de « l'égalité des chances » ni ne s'opposait, par conséquent, à l'accès des immigrants et de leurs descendants aux postes de commande. Le principe de l'égalité des chances ne s'est jamais démenti depuis et les gouvernements successifs se sont toujours efforcés d'en permettre une application plus adéquate. Le phénomène nouveau et paradoxal, c'est que les progrès de cette politique égalitaire, au lieu de promouvoir l'identité et la culture nationales, ont au contraire exacerbé les identités ethniques particulières et encouragé le culte des traditions ethnoculturelles correspondantes. L'idéologie du pluralisme culturel, aujourd'hui professée par l'État, ne fait que sanctionner le fait. L'essentiel, pour lui, est l'intégration socio-économique et sociopolitique des citoyens. Mais tout se passe comme si l'intégration se faisait aux dépens de l'acculturation.

Oscar Handlin explique magistralement le phénomène, en montrant comment, à partir des années soixante, avec la suppression progressive des lois et des pratiques raciales et le développement du programme des droits civiques pour l'accès de tous les citoyens à l'égali-

té, « les divergences ethniques non seulement ne disparurent pas, mais s'accentuèrent plus que jamais [159] ». Les Noirs furent les premiers à juger que la neutralité du gouvernement n'était pas suffisante et qu'une intervention positive en leur faveur [232] était nécessaire pour réparer les injustices dont ils avaient souffert durant des siècles et leur permettre d'entrer de plain-pied dans cette société hautement compétitive, où ils arrivaient en retard et relativement défavorisés. Le gouvernement inaugura alors, dans les domaines de l'administration, de l'éducation et de l'industrie, une politique de répartition des postes au prorata du volume présumé des gens de couleur au sein de la société. Mais « l'immense majorité des hommes et des femmes qui étaient à la fois blancs et pauvres considérèrent le traitement préférentiel accordé aux Noirs comme une discrimination injuste en sens inverse [160] », et c'est ainsi que peu à peu, « la même logique qui avait servi pour appuyer l'exigence d'une assignation équitable des postes à la communauté noire, en vint à justifier les exigences similaires d'autres communautés qui s'estimaient lésées [161] » : les Asiatiques, les Chicanos, les Portoricains, mais aussi les Italiens, les Polonais, les juifs, les Grecs, les Tchèques et bien d'autres qui, dans beaucoup de villes, formaient encore des groupes compacts et homogènes, définis à leurs yeux et aux yeux des autres par leur appartenance ethnique, et soutenus par leurs propres institutions religieuses, culturelles et sociales. Le critère ethnique s'étant révélé pratiquement rentable, il n'était donc que de le renforcer et de le développer : dans nombre de communautés issues de l'immigration, se dessina, à partir de 1960, un important mouvement de retour aux sources ethno-linguistiques et culturelles, soutenu par les recherches et les publications des intellectuels intéressés. Sanctionnant démocratiquement ce mouvement, « une loi fédérale reconnut la légitimité de l'étude et du culte des traditions ethniques et en favorisa le développement moyennant une attribution de fonds publics. Beaucoup de systèmes [233] scolaires ouvrirent la voie à l'enseignement bilingue et aux études ethniques. En 1977, des cours spécifiquement afro-américains, chicano-américains, judéo-américains et

---

159 Oscar HANDLIN, « El pluralismo cultural en la sociedad moderna », op. cit., p. 157.

160 Oscar HANDLIN, « El pluralismo cultural en la sociedad moderna », op. cit., p. 162.

161 Ibid., p. 164.

italo-américains, entre beaucoup d'autres, vinrent enrichir les programmes d'études dans tout le pays [162] ». Jusqu'en 1960, le principe politico-économique de l'égalité des chances s'était appuyé sur l'idéologie culturelle du melting pot; à partir de 1960, le même principe développa, comme corollaire, l'idéologie contraire du pluralisme culturel.

Aux États-Unis l'idéologie du pluralisme culturel et le retour à l'ethnicité qu'elle sanctionne ne manquent évidemment pas de soulever des polémiques. Faut-il croire que le retour à l'ethnicité est un phénomène « régressif », « réactionnaire », « anti-libéral » et « chauvin » comme le pensent beaucoup d'Américains [163] ? Dans ce cas ne serait-il pas le symptôme d'une dégénérescence de la nation, dont l'idéologie du pluralisme culturel serait en train de hâter le processus ? Faut-il croire au contraire que le retour à l'ethnicité qui a cours aux États-Unis n'est pas différent par nature de la résurgence des ethnies à laquelle on assiste en Europe, et qu'il est donc caractéristique des sociétés modernes les plus avancées ? Dans ce cas, les États-Unis ne devraient-ils pas, à plus ou moins longue échéance, troquer la fédération des États contre une fédération des ethnies [164], et cette formule ne serait-elle pas celle de l'avenir pour toutes les sociétés modernes en général ? Enfin faut-il minimiser la portée du retour à l'ethnicité, en pensant [234] que ce phénomène, transitoire, sera bientôt balayé par l'augmentation considérable des mariages interethniques [165], et que d'autre part les modèles de comportement et de pensée, les valeurs matérielles et spirituelles que tous les Américains, de quelque origine qu'ils soient, partagent en commun, constituent un fond culturel suffisamment important et solide pour qu'avec le temps les traditions eth-

---

162 Oscar HANDLIN, « El pluralismo cultural en la sociedad moderna », op. cit., p. 167.

163 Ce sont les opinions qu'expose et réfute Michael Novak, « How American are you if your grandparents came from Serbia in 1888 » in The Rediscovery of Ethnicity, Edited by Sallie TE SELLE, Harper and Row, N.Y. 1973, p. 11-17.

164 Hypothèse énoncée par O. HANDLIN, « El pluralismo cultural en la sociedad moderna », op. cit, p. 168-169.

165 Autre hypothèse d'O. HANDLIN, « El pluralismo cultural en la sociedad moderna », op. cit, p. 169.

noculturelles particulières finissent par s'y résorber comme autant de variantes ? Pour répondre à toutes ces questions, il nous faut reprendre l'étude du rapport entre les mythes et la réalité de l'acculturation dans un cadre plus vaste celui de l'émigration et de l'immigration en général.

[235]

L'IDENTITÉ CULTURELLE
Troisième partie.
Idéologies et mythes de l'acculturation

Chapitre IX

Mythe et réalité dans l'émigration

Retour à la table des matières

Il est aujourd'hui établi que l'entrecroisement des cultures est ce qui a fécondé l'histoire. Claude Lévi-Strauss démontre magistralement que « la civilisation implique la coexistence de cultures offrant entre elles le maximum de diversité et consiste même dans cette diversité [166] ». Parlant plus précisément du berceau de la civilisation occidentale, Roger Bastide affirme : « La chance de l'Europe n'a été ni le climat tempéré, ni l'existence d'une prétendue race aryenne, mais d'avoir été le cul-de-sac du Vieux Monde, où les ethnies les plus diverses, venues des coins les plus différents, se sont sur un tout petit espace, rencontrées, heurtées, pour finalement se marier [167] ». Et il n'est pas aujourd'hui, dans le monde libre, un gouvernement qui, au niveau des principes, n'adhérerait à ce jugement de l'ethnologue :

166 Claude LÉVI-STRAUSS, Race et Histoire, Paris, « Médiations », Gonthier 1961, p. 77.

167 Roger BASTIDE, Le Rêve, la transe et la folie, Paris, Flammarion, 1972, p. 231.

« C'est l'acculturation [168] qui [236] transforme les sociétés fermées en sociétés ouvertes : la rencontre des civilisations, leurs métissages, leurs interpénétrations sont facteurs de progrès et la maladie, quand maladie il y a, n'est que l'envers de la dynamique sociale ou culturelle [169] ».

Pourtant, au niveau des faits, les individus comme les États ne cessent de craindre que ce séduisant mariage interculturel dont parle l'ethnologue, ne se solde en définitive, pour eux, par une forme quelconque de pathologie. Tout contact de cultures est aussi un conflit de cultures et l'on est spontanément plus sensible aux effets désorganisateurs du conflit qu'à ses effets organisateurs, qu'il s'agisse de l'individu ou de la société [170]. Aussi n'est-il pas étonnant de voir les individus et les États recourir à des « mythes » réconciliateurs qui leur servent d'idées régulatrices pour endiguer, orienter et contrôler les processus d'acculturation.

C'est le jeu dialectique entre mythe et réalité, tel qu'il se propose dans les processus d'acculturation, que nous voudrions envisager ici, dans le but d'en tirer quelques leçons fondamentales relatives à la gestion politique de la diversité culturelle et des problèmes humains qui la sous-tendent. Nous le ferons à partir d'un phénomène à cet égard privilégié : l'émigration massive qui, entre 1865 et 1914, a déferlé sur le continent américain. D'une part, des hommes qui choisissent volon-

---

168 « L'acculturation est l'ensemble des phénomènes qui résultent de ce que des groupes d'individus de cultures différentes entrent en contact continu et direct et des changements qui se produisent dans les patrons (patterns) culturels originaux de l'un ou des deux groupes (définition célèbre du Memorandum de REDFIELD, LINTON et HERSKOVITS, citée par R. BASTIDE, Anthropologie appliquée, Paris, « Petite Bibliothèque Payot », 183, Payot 1971, p. 44-45.

169 Roger BASTIDE, Le Rêve, la transe et la folie, op. cit., p. 231.

170 En parlant de l'acculturation, Roger BASTIDE écrit : « la sociologie française, avec Balandier, a insisté sur l'importance des conflits. Mais nous devons faire tout de même attention à ne pas accorder trop d'importance aux effets désorganisateurs d'un conflit et minimiser, par voie de conséquence, ses effets organisateurs » (Anthropologie appliquée, op. cit., p. 62).

tairement de « changer de pays et, à plus ou moins long terme, de nationalité [171] ».

[237]

D'autre part, des États qui font appel à tous les hommes de bonne volonté désireux de venir vivre et travailler sur leur territoire. On ne peut souhaiter des conditions plus favorables à une acculturation harmonieuse. Et pourtant les contradictions ne tardent pas à surgir, lisibles à travers la succession des mythes qui visent à réguler la réalité. Les émigrants se mettent en route sous l'impulsion d'une image hautement mobilisatrice : celle d'une terre promise au-delà des mers ; mais c'est paradoxalement l'image opposée du paradis perdu qui leur permet de s'établir dans ce monde étranger et de commencer à s'y adapter. Les États américains conçoivent leur territoire comme une sorte d'espace primordial destiné à engendrer une société nouvelle et homogène ; mais, au bout d'un siècle, ils découvrent, surpris, qu'ils ont laissé s'y édifier une véritable tour de Babel. Les sociétés – États et individus – croient inaugurer, à partir d'un temps originel, une histoire humaine mesurée par le progrès ; mais elles assistent, étonnées, à l'éclosion de mythes divers qui, mimant le retour aux origines ou la fin des temps, visent à annuler les effets de l'histoire.

Cette succession de mythes cache et révèle à la fois les multiples facettes d'une même expérience : celle de l'acculturation et, plus profondément, des contradictions d'ordre existentiel qu'elle met en jeu. L'individu s'y révèle comme un être déchiré entre un attachement viscéral à son identité ethnique et une aspiration secrète à la différence culturelle ; la société comme une collectivité écartelée entre une inclination jalouse à défendre son unité nationale et un besoin vital d'ouverture à la diversité culturelle ; l'histoire enfin, qui brasse les ethnies et les cultures, comme le mouvement même de l'humanité, tiraillée entre le désir de stabilité et le goût du changement, la tendance à l'enracinement [238] et la tentation du déracinement, les limites du réel et l'illimitation du projet. Dès lors, organiser ou planifier l'acculturation, c'est trouver un statut politique viable à ces contradictions multifor-

171 C'est la définition que donne Pierre GEORGE des émigrants proprement dits, pour les distinguer des travailleurs étrangers, des personnes déplacées et des réfugiés politiques (Les Migrations internationales, Paris, PUF 1976, p. 11).

mes qui ne font que traduire, sur le plan culturel, le déchirement existentiel de l'homme entre le fini et l'infini, déchirement en ultime instance irréductible.

De la terre promise au paradis perdu

Retour à la table des matières

« Émigrer ou mourir » : tel est, selon Oscar Handlin, le dilemme qui, entre 1865 et 1914, acculait les paysans européens à émigrer vers l'Amérique [172]. Autant dire qu'ils émigraient sous le seul empire de la misère et de l'oppression. Pourtant la majorité des paysans européens n'émigrèrent pas et ils ne moururent pas pour autant de faim. Aussi l'auteur admet-il que, au sein de cette émigration massive, où la contagion et la propagande jouaient un rôle important, « l'acte d'émigrer était un acte individuel [173] », donc l'objet d'un choix personnel. Plus explicite, l'Argentin Arturo Jauretche ne craint pas d'affirmer : « Ce n'est pas la faim, comme on l'a souvent prétendu, qui est le mobile immédiat de l'émigration. Elle n'agit comme telle qu'exceptionnellement. Les émigrants apparaissent comme les individus forts et dévorés par la passion du progrès, à côté de ceux qui sont restés chez eux, incapables de tenter l'aventure [174] ». C'est que, comme l'écrivait le président John E Kennedy, lui-même petit-fils d'émigrants : [239] « Il n'y a rien de plus extraordinaire que la décision d'émigrer, rien de plus extraordinaire que cette accumulation de sentiments et de réflexions qui conduit finalement une famille à faire ses adieux à la communauté au sein de laquelle elle a vécu durant des siècles, à briser les liens an-

---

172 Oscar HANDLIN, The Uprooted : the Epic story of the great Migration that made the American People, Little, Brown and Cy, Boston - Toronto 1973, p. 35.

173 Ibid., p. 35.

174 Arturo JAURETCHE, El Medio pelo en la sociedad argentina, Buenos Aires, Peña Lillo, 12e éd. 1974, p. 158.

ciens, à quitter les paysages familiers et à se lancer sur les mers menaçantes vers une terre inconnue [175] ».

Autant ou plus que la misère et l'oppression, c'est cette terre inconnue qui incitait à l'émigration, dès lors qu'elle offrait l'image d'un continent paradisiaque, d'une terre promise où prospérité et bonheur étaient accessibles à tous [176]. Il arriva même, dans des cas extrêmes, que ce mythe de la terre promise prit une tonalité religieuse. Thomas et Znaniecki racontent comment, durant l'émigration à Parana, en 1910-1912, dans certaines communautés rurales isolées de la Pologne orientale, la légende circulait que Parana, jusque-là couvert de brume, en avait été brusquement dépouillé par l'intervention miraculeuse de la [240] Vierge Marie, afin que les Polonais, pauvres et abandonnés, pussent aller s'y établir [177].

---

175 John F. KENNEDY, A Nation of Immigrants, Harper and Row, N.Y. 1964, 2e éd. revue et augmentée, p. 4.

176 Des enquêtes, non publiées, que nous avons effectuées en Argentine en 1964-1965 auprès de vieux immigrants libanais et, entre 1972 et 1974, auprès d'immigrants polonais, suédois, finlandais et japonais, sont à cet égard éloquentes. Il n'est pas une personne qui, interrogée sur les motifs qui l'ont poussée à émigrer, n'ait allégué l'immense espoir qu'avait soulevé en elle l'Argentine, que les prospectus publicitaires et les lettres en provenance de ce pays lui avaient présentée comme un pays de cocagne », « un pays d'avenir », « une terre d'espérance », un paradis », etc. Interrogés par une collègue, les colons allemands ont donné des réponses tout à fait similaires (Marisa MICOLIS, Une Communauté allemande en Argentine: Eldorado, Publication du CIRB (Centre international de recherches sur le bilinguisme), B-41, Québec, Presses de l'Université Laval, 1973, p. 60-61). Évidemment toutes ces personnes ont également évoqué la pauvreté ou la misère dans laquelle elles vivaient avant l'émigration.

177 Voici le texte complet : « Durant l'émigration à Parana en 1910-1912, dans nombre de communautés orientales isolées, la légende circulait que Parana jusqu'ici était enseveli sous la brume et que personne n'était au courant de son existence. Mais la Vierge Marie, voyant la misère des paysans polonais, dissipa la brume et leur dit de venir s'y installer. – Une variante : quand la brume fut dissipée, tous les rois et empereurs du monde se réunirent et jetèrent les sorts pour décider qui d'entre eux prendrait possession de la nouvelle terre. Trois fois ils tirèrent au sort et ce fut toujours le Pape qui gagna. Alors le Pape, à l'instigation de la Vierge Marie, donna la terre aux paysans polonais » (W. I. THOMAS and E ZNANIECKI, The Polish Peasants in Europe and America, Dover Publications Inc., N.Y. 1958, 2e éd. Tome I, p. 147, note 1).

Tous les textes, tous les films, tous les témoignages qui célèbrent cette odyssée de l'émigration massive, manifestent, par leur ton délibérément lyrique ou épique, le caractère quasi sacré de la fascination exercée sur les émigrants par l'utopie America[178]. Mais, pour éviter toute équivoque, [241] il importe de préciser d'emblée que cette utopie n'a rien de commun avec celles dont est parsemée la littérature mondiale, constructions de l'esprit où tout est prévu et organisé dans les moindres détails pour fournir à l'homme angoissé l'image d'un univers clos, qui réponde à sa nostalgie latente du retour au sein maternel. Elle en est même l'extrême opposé. Pour l'émigrant, l'Amérique, la terre du bonheur et de la prospérité, c'était l'espace indéterminé des possibilités illimitées offertes à l'expansion du moi et au développement de son identité. Parlant des émigrants du début du siècle, dont faisaient partie ses propres parents, un sociologue argentin écrit : « Le nouveau monde découvert dans leur esprit n'avait ni forme, ni structure réelle.

---

178 Il est caractéristique que l'ouvrage d'Oscar HANDLIN, The Uprooted, ait pour sous-titre : « L'histoire épique des grandes migrations qui ont fait le peuple américain ». Mais on pourrait citer bien d'autres ouvrages, par exemple Marcus de Hansen, The Immigrants in American History, Harper and Row, N.Y. 1940 ; John F. KENNEDY, A Nation of Immigrants, op. cit. ; Julio MAFUD, El Desarraigo argentino, Americalee, Buenos Aires 1959, chapitre IV ; et les nombreuses monographies que divers auteurs ont consacrées à « l'épopée » de leur propre groupe ethnique. – Quant aux films, deux en particulier nous viennent à l'esprit : America, America (1964) de l'American Elia KAZAN et les Émigrants (1973) du Suédois Jan Troell. – Parmi les témoignages, il nous plaît de rapporter ici celui, particulièrement éloquent, des colons suédois qui ont fondé la ville d'Oberá, Misiones, Argentine. Il s'agit d'une stèle érigée dans le parc Svea de cette ville et portant l'inscription suivante : « Des colons suédois ont érigé ce monument pour commémorer le cinquantième anniversaire de leur départ de Suède, le 24 mai 1981, pour le Brésil où ils furent de véritables pionniers. Cherchant des horizons plus prometteurs, certains d'entre eux franchirent la frontière pour venir s'établir dans cette grande République argentine, qu'ils considèrent aujourd'hui comme leur véritable patrie. En l'an 1913, quelques-uns d'entre ces pionniers de la forêt vierge, bientôt rejoints par d'autres, devinrent les titans et l'avant-garde de ceux qui, machette en main, s'ouvrirent une brèche dans la forêt vierge de Yerbal Viejo et sont, par conséquent, les précurseurs du grand progrès de cette colonie. En hommage, la colonie suédoise laisse ce souvenir à la postérité ». – Il n'est pas une collectivité immigrée qui n'ait dédié à ses fondateurs un souvenir analogue. Nous en avons recueilli un certain nombre ; nous citons ici le plus significatif.

C'était une brillante étendue de terre peuplée de possibilités. C'était cela qui importait : les possibilités (...). L'unique carte qu'ils possédaient était une table hiéroglyphique d'illusions et de promesses. C'était suffisant. Pour le reste, ils disposaient des routes de l'imagination [179] ».

Ce qu'évoquait l'Amérique, ce n'était pas la sécurité, mais l'aventure. Ce qu'elle mettait en jeu, ce n'était pas la réalité, mais le rêve. Ce qu'elle révélait, ce n'était pas les calculs bornés de l'entendement, mais l'infinie volubilité du désir. Mais quel était l'objet du désir ? À cet égard, il convient de se libérer d'une idée aussi fréquente que simpliste, selon laquelle l'ambition des émigrants était de [242] « faire l'Amérique », c'est-à-dire de faire fortune. Faire fortune, sans doute, à condition de comprendre que « le contenu de la notion de fortune est complexe et ambigu. Il n'implique pas seulement l'accession à un certain niveau de revenu, la constitution d'un capital, mais aussi le succès, ce succès dont on veut donner une image par divers moyens (...). La fortune, c'est en grande partie la condition de la considération [180] », c'est-à-dire de la reconnaissance. La libre expansion du moi dont rêve l'émigrant et à laquelle il aspire n'a de sens que si elle est reconnue par les autres. À ses yeux, les autres – dans son propre pays comme dans le pays d'immigration – ne sont là que pour être les témoins admiratifs de son triomphe.

Une double réflexion s'impose ici. D'abord cette image mythique de la terre promise, d'un pays aux possibilités illimitées ou du moins qui n'impose pas de limite à l'expansion de la personnalité est le rêve de tout émigrant, passé ou contemporain, illettré ou lettré. Nous en avons eu la certitude en interrogeant des individus récemment immigrés au Québec, tous membres des carrières libérales et de nationalités diverses : libanaise, haïtienne, argentine, hollandaise, sénégalaise, américaine [181]. Tous avaient inconsciemment mythifié, pour les ajus-

---

179 Julio MAFUD, El Desarraigo argentino, Buenos Aires, Americalee 1959, p. 73.

180 Pierre GEORGE, Les migrations internationales, op. cit., p. 63.

181 Pour les Libanais, voir Sélim ABOU, Contribution à l'étude de la nouvelle immigration libanaise au Québec, Publication du CIRB, no 66, Québec, Presses de l'Université Laval 1977, p. 8-21.– Pour les autres, il s'agit d'interviews, non publiées, effectuées par des étudiants de l'Université Laval

ter à leur désir, les informations qu'ils avaient obtenues sur le Canada avant d'entreprendre le voyage. Mais voici un témoignage sur des candidats européens à l'émigration, de professions plus modestes : « Durant les longues heures, dans la salle d'attente [243] du Consulat du Canada à Paris, je comparais les motivations, les rêves et les qualifications de ceux qui, comme moi, allaient s'embarquer dans l'aventure. Des bouchers, des boulangers, des électriciens (...). Leurs opinions, souvent extrêmes, erronées, exagérées sur le Canada ou leurs propres capacités, faisaient apparaître à leurs yeux la grave décision qu'ils prenaient comme des plus raisonnables. Certes, l'attrait de l'aventure y était pour beaucoup, mais ces Européens, à l'étroit dans leur pays, entrevoyant les longues années d'effort nécessaires pour briser les obstacles rigides dressés sur le chemin de la fortune, voulaient, par un geste énergique et décisif, en finir avec les limites d'une petite existence aux lignes tracées d'avance [182] ». « En finir avec les limites », tel est le mot-clé qui explique les motivations qui travaillent tout candidat à l'émigration. C'est pourquoi il ne peut s'empêcher d'avoir « des opinions extrêmes, erronées, exagérées » sur le pays où il projette d'aller vivre et travailler ainsi que sur ses « propres capacités ». Ces opinions sont issues non de l'expérience passée, mais du désir et de ses projections.

La deuxième réflexion – de loin la plus importante – est que l'émigrant est une figure essentielle de l'homme en général. Tout homme nourrit secrètement le rêve ou l'utopie d'une terre promise, d'un lieu où il puisse sans entrave devenir ce qu'il est ou ce qu'il croit être, développer sans contrainte son identité personnelle et culturelle et lire, dans le regard des autres, l'hommage de la reconnaissance. Dans ce sens « émigrer ou mourir » est l'alternative qui se pose à tout homme, dès le moment où il perçoit la nécessité de s'arracher à son milieu immédiat – habitat, famille, groupe, [244] classe – pour réaliser en d'autres « lieux » sociaux ce qui lui paraît irréalisable dans son milieu. Se défaire des liens qui l'attachent à son milieu, c'est non seulement

---

(Québec), dans le cadre d'un séminaire sur « Les relations interethniques et les problèmes d'acculturation » dirigé par S. Abou en mars-mai 1975.

182 Naïm KATTAN, L'Immigrant de langue française et son intégration à la vie canadienne. Rapport pour la « Commission royale sur le bilinguisme et le biculturalisme », Centre de documentation du CIRB, Université Laval, Québec.

échapper à l'emprise paralysante de la routine, c'est aussi voir s'ouvrir devant lui le champ de tous les possibles, à la mesure de son désir infini. « On émigre, écrit Jauretche, pour sortir de la strate sociale sclérosée à laquelle on appartient » et « on émigre vers des possibilités dont on sait qu'elles existent [183] », même si on les amplifie abusivement par un effet inévitable de l'imagination. L'homme peut émigrer au sein de son propre pays, lorsqu'il appartient à une société dynamique où la mobilité sociale promet à la personnalité un progrès apparemment illimité et où les institutions politiques semblent orientées vers le développement harmonieux des libertés individuelles. C'est le cas de la plupart des sociétés de l'Europe occidentale et de celles de l'Amérique du Nord, qui, de ce fait, constituent beaucoup plus des pays d'immigration que des pays d'émigration. Mais il se peut que son pays n'offre à l'individu que des horizons bornés, au point qu'il ne puisse y émigrer que par la marginalité, la névrose ou la folie. La seule issue qui lui reste, s'il ne veut pas sombrer dans la médiocrité, c'est alors l'émigration proprement dite, c'est-à-dire l'abandon de son pays et le choix d'une patrie, d'une terre promise au-delà des frontières.

« Émigrer et mourir » : telle est la vérité amère qu'apprennent les immigrants aussitôt débarqués dans le pays d'élection [184]. Il était impossible, en effet, qu'un espoir illimité [245] ne se heurtât pas aux limites de la réalité et que l'illusion n'engendrât pas la déception. La déception est la première forme de mort vécue par l'immigrant. Les anciens immigrants devaient affronter la pauvreté, la misère, le mépris, et le pays récepteur prenait pour eux la figure d'une gigantesque entreprise d'exploitation. Les immigrants contemporains, eux, se trouvent brusquement face à un système politique, économique, social et culturel dont les mécanismes leur échappent en grande partie et qui, de ce fait, semble les exclure. Quel immigrant n'a-t-il pas éprouvé les sentiments exprimés par cette jeune Libanaise récemment établie au

---

183 Arturo JAURETCHE, El Medio pelo en la sociedad argentina, op. cit., p. 158.

184 Pour les émigrants du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle, il y avait des épreuves intermédiaires, que l'émigrant d'aujourd'hui ignore en raison de la facilité et de la rapidité des transports. De leur village d'origine jusqu'en Amérique, c'était une véritable « descente aux enfers », dont nombre d'auteurs ont décrit les étapes. Voir, en particulier, O. HANDLIN, The Uprooted, op. cit, p. 34-57 (« The Crossing »).

Québec : « J'ai le regard du pauvre quand je vois des groupes se former dans les cafés, au coin des rues, dans les salons, au cinéma, des groupes qui ont manifestement un lien commun, celui de la même terre, du même passé, qui rient du même rire, qui ont le même accent. Ils ont cette sorte de complicité qui exclut (...). Je suis emmurée, encagée, seule ! Personne ne sait plus rien de moi, je n'ai plus de passé, plus d'appartenance ; l'avenir ne m'appartient plus (...). J'ai perdu mon identité, je ne suis plus personne, je suis une émigrée [185] ».

Dans un tel contexte de solitude et de désarroi, l'immigrant tend à idéaliser le pays qu'il a abandonné, et une nostalgie lancinante confère peu à peu à l'ingrate terre natale le visage d'un paradis perdu. Certains ne résistent pas à l'épreuve et prennent le chemin du retour, résignés à composer avec leur milieu originel, pourvu qu'il leur offre à nouveau la chaleur du sein maternel [186]. La majorité [246] demeure : ils n'ont pas quitté parents et amis, ils n'ont pas traversé l'océan pour accepter si facilement la défaite. Leur premier but est l'intégration à la société nouvelle et « l'intégration passe par la neutralisation des déceptions [187] ». Le pays d'origine était peut-être un paradis, mais un paradis déchu, atteint d'un mal incurable : la misère, l'oppression, ou simplement la sclérose. C'est ici, sur cette terre nouvelle, qu'on peut le restituer dans sa pureté originelle.

Il est sans doute paradoxal de laisser entendre que le mythe du paradis perdu exerce sur les immigrants une fonction intégratrice. Reproduire, dans le nouveau monde, le monde ancien désormais transfiguré par l'opération sélective du souvenir, c'est apparemment s'enfermer dans un ghetto et rejeter la société réceptrice, c'est se réfugier dans la mémoire et renoncer au projet. En réalité il n'en est rien. Lorsque les premiers pionniers de la Conquête donnaient aux localités qu'ils fondaient des noms tels que New England, New York, New Jer-

---

185 « Cécile KANDALAFT, Journal d'une émigrante, in Perspectives (Montréal), vol. 16, n° 3, janvier 1974.

186 Leur milieu les accueille rarement comme des « enfants prodigues », car leur retour signifie l'échec, et l'échec inspire au mieux la pitié, jamais la reconnaissance. Un livre vaut la peine d'être cité, qui illustre de manière émouvante cette nouvelle tragédie qu'est souvent le retour au pays d'origine : juan F. MARSAL, Hacer la América. Autobiografia de un unmigrante español en La Argentina, Buenos Aires, Editorial del Instituto 1969.

187 Pierre GEORGE, Les Migrations internationales, op. cit., p. 63.

sey, Nouvelle Calédonie, Nueva Hambourgo, New Orléans, Nova Scotia, etc., ils exprimaient leur intention de recréer sur place une patrie régénérée, débarrassée des tares dont leur patrie d'origine était affectée. À leur exemple, les colons du début du siècle ont conféré aux localités par eux fondées des noms paradisiaques évoquant la terre promise – Eldorado, Florida, Porto Alegre, jardin América, Puerto Eden, Paradise City, etc. – mais une terre promise qu'ils allaient aménager à l'image du paradis perdu débarrassé de ses limites et de ses barrières, une terre promise qui allait devenir pour eux le paradis retrouvé. Dans les villes, ce sont les quartiers ethniques qui jouèrent et, dans une certaine mesure, jouent encore un rôle équivalent : les Little [247] Italy, les China Town et autres concentrations qui, pour n'avoir pas acquis un nom spécifique, n'en abritent pas moins la même réalité. Mais pourquoi cette référence au pays abandonné et pourquoi faut-il que le futur tire sa force du Passé ? Le problème se complique encore lorsqu'on sait que, à l'intérieur des colonies comme au sein des quartiers ethniques [188], les groupes et les familles renforcent leurs défenses culturelles et resserrent leurs liens affectifs comme pour se protéger contre la société d'accueil, à laquelle ils désirent pourtant s'intégrer, comme pour se défendre contre sa culture, à laquelle ils souhaitent profondément participer. Cette stratégie défensive semble donc être la condition nécessaire de l'intégration et de l'acculturation.

Ce paradoxe, l'immigrant le vit sans réussir à se l'expliciter. Dans son rêve, l'utopie America s'était présentée comme le champ d'expansion immédiate du moi. Dans la réalité elle apparaît d'abord comme la terre de l'autre, de celui qui y résidait avant lui. Dans le rêve, elle était une promesse, dans la réalité elle surgit d'abord comme menace. Il convient de préciser le sens de la menace : elle est celle de l'assimilation et de l'absorption de l'immigrant, c'est-à-dire, à la limite, de sa déculturation et de sa dépersonnalisation. L'intégration n'est pas l'absorption et l'acculturation n'est pas l'assimilation. L'immigrant le perçoit d'instinct : il est venu pour s'affirmer, non pour disparaître. Dès lors il divise spontanément son monde en deux secteurs : celui des

---

188 Lorsque les immigrants d'une même origine ethnique ne sont pas en nombre suffisant pour constituer une collectivité organisée, ils trouvent des palliatifs qui leur permettent de rester en contact les uns avec les autres ou avec le pays d'origine. À titre d'exemple, voir S. ABOU, Contribution à l'étude de la nouvelle immigration libanaise au Québec, op. cit., p. 21-23.

relations primaires, des relations affectives, confinées dans le cercle de la famille et de la communauté ethnique et celui de relations secondaires, des relations de [248] travail qui se déroulent au sein de la société réceptrice. « Ce qu'il cherche dans le milieu familial ou ethnique, ce sont des appuis affectifs solides qui lui permettent d'affronter sans angoisse excessive le processus conflictuel provoqué chez lui par la nécessité impérieuse d'apprendre un code culturel nouveau dans un climat de contrainte émotionnelle prononcée [189] ».

Ces appuis lui permettent de reprendre, tous les jours, la tâche qui, dans l'immédiat, incarne son projet originel qu'il n'a pas oublié, le projet de faire fortune, c'est-à-dire d'acquérir les conditions de la reconnaissance. Or, même quand il a atteint au faîte de la richesse, l'immigrant n'est jamais réellement reconnu. Il est tout juste toléré. Son mimétisme ne peut en effet donner le change sur sa mentalité ou son style de vie qui restent étrangers aux autres, à quelque classe sociale ou groupe ethnique qu'ils appartiennent. L'immigrant sait implicitement « qu'il est peu probable qu'il soit jamais tout à fait accepté, voire approuvé, par le groupe, et qu'il n'a guère de chances de jamais ressentir ni comprendre pleinement toute la signification émotionnelle qui s'attache aux bonheurs et aux tragédies que connaissement les membres à part entière de par leur mode de vie [190] ». Il se rend alors compte que ce qu'il cherchait depuis le début, c'était moins la richesse en soi que la reconnaissance des autres, et de ne l'avoir pas obtenue est pour lui l'expérience d'une deuxième mort. Du moins – et c'est là sa consolation – peut-il se faire reconnaître par ses compatriotes demeures au pays, en faisant à ses parents, à son village ou à sa ville, quelque don spectaculaire [191].

---

189 Pour plus de précision, voir chapitre III.

190 William A. DOUGLASS et Standford M. LYMAN, L'Ethnie : structure, processus et saillance, in Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXI, 1976, p. 211.

191 Parlant de la nouvelle bourgeoisie issue de l'immigration, dans l'Argentine des années trente, A. JAURETCHE la montre indifférente au jugement que peut porter sur elle la haute bourgeoise de vieille souche, et soucieuse d'obtenir des signes de reconnaissance de sa patrie d'origine : « Pour le moment cette bourgeoisie s'honore des distinctions qu'on lui décerne dans son pays d'origine. Le Royaume d'Italie distribue en abondance les titres de noblesse sans compter les Commendatori et les Onorebili ; il y a aussi une noblesse

[249]

Il lui reste une autre consolation, plus profonde : la pensée que ses enfants réussiront là où il a échoué et parachèveront le projet dont il n'a réalisé qu'un aspect. Les enfants ont effectivement une chance d'obtenir la reconnaissance convoitée par leurs parents, mais ceux-ci sont naïfs de penser leur réussite en des termes idylliques. Il est vrai qu'à l'école ils reçoivent dès le bas âge la même instruction et la même éducation que les enfants du pays, qu'ils apprennent non seulement leurs idées et leurs comportements, mais aussi leur manière même de penser et de sentir ; ils font ainsi, entre l'enfance et l'adolescence, l'apprentissage d'une nouvelle identité sociale et culturelle. Mais d'une part cette identité diffère de celle que la famille et la collectivité ethnique leur ont inculquée, d'autre part ils ne peuvent plus se contenter, comme leurs parents, d'une intégration et d'une acculturation sectorielles. Ils portent en eux deux mondes socio-culturels antagoniques, ils portent le conflit au plus intime d'eux-mêmes. Ce conflit est en réalité plus chargé de promesses que de menaces. Nous avons longuement montré ailleurs, théoriquement et concrètement, le processus paradoxal et complexe suivant lequel la stratégie défensive mise en place par les parents fournit aux enfants la possibilité de s'intégrer, d'une manière active et créatrice, à la société d'accueil et à sa culture [192]. Mais ce processus implique précisément, chez les enfants, un moment de révolte contre les traditions de la [250] famille et les institutions de la collectivité. Dans le regard de ses enfants, l'immigrant lit le déclin prochain de tout un monde qu'il a eu tant de peine à défendre et à maintenir. C'est la troisième forme de mort qu'il connaît, encore que cette fois il devine confusément qu'il s'agit d'une mort qui porte la vie : la destruction de son ancien monde est sans doute le prix qu'il doit payer pour que ses enfants soient reconnus dans le nouveau monde. Cette dure loi sociologique, il l'accepte avec résignation, comme une des lois mystérieuses de la vie. Mais là aussi, il se trompe en prenant pour destruction ce qui n'est que métamorphose, comme se trompent ses enfants qui prennent leur révolte pour un rejet définitif de leur héritage ethno-culturel.

---

pontificale. L'Espagne aussi distingue ses fils expatriés avec des titres et des décorations. De la France même arrive le ruban de la Légion d'honneur » (A. JAURETCHE, El Medio pelo en la sociedad argentina, op. cit., p. 166).

192 Voir chapitre III : « Ethnopsychanalyse d'une acculturation ».

En effet, la rupture consciente et délibérée instaurée par les enfants est d'abord, à leur insu, la continuation du projet fondamental qui a poussé leurs parents à s'expatrier. Ils rejettent leur milieu immédiat – famille et collectivité – comme leurs parents ont laissé derrière eux leur pays d'origine. Ceux-ci, en émigrant, entendaient faire peau neuve, mais ils ont apporté leur ancien monde avec eux. Pour que leur visée aboutisse, il faut que le mouvement migratoire qu'ils ont accompli dans l'espace géographique et le temps historique soit parachevé dans l'espace mental et le temps du désir. C'est à cette profondeur seulement que peut s'opérer le passage radical au nouveau monde. Cette intériorisation de la migration est précisément la tâche qui échoit aux fils et filles d'immigrés. Il reste que cette continuité formelle recouvre une discontinuité des contenus. Les enfants entendent rejeter effectivement les principes d'organisation familiale et sociale, les modèles de comportement et de pensée, les traits culturels matériels et spirituels auxquels leurs parents restent attachés. Pour les parents, la sauvegarde de cet héritage était la condition du succès, pour les enfants c'est sa répudiation qui l'est. Cependant rien n'est aussi simple ni aussi pauvre. L'héritage rejeté est [251] en réalité conserve, mais en même temps métamorphosé. Il déterminera secrètement le profil de l'intégration et de l'acculturation des fils et filles d'immigrés, introduisant dans les structures et la culture de la nouvelle société une variante normalement destinée a agir comme principe de différenciation, donc de vie et de progrès.

D'ailleurs la révolte des enfants d'immigrants n'est qu'un moment – capital il est vrai – dans leur existence. Au fur et à mesure qu'ils se sentent reconnus par la société d'accueil, ils se pressent de rétablir – à leurs propres yeux et aux yeux des autres – « l'épopée » de leurs parents et de récupérer symboliquement aussi bien leur identité ethnique que leur héritage ethno-culturel [193]. Sans doute sont-ils et se disent-ils américains, canadiens, argentins, brésiliens, mexicains, etc. ; mais ils

---

193 Toutes les monographies consacrées par des descendants d'immigrés à leur groupe ethnique répondent à ce but. Une des plus typiques est peut-être l'ouvrage de Richard GAMBINO, Blood of my Blood. The dilemma of the Italian-Americans, Anchors Books, Garden City, N.Y. 1974. – Mais les témoignages oraux ne sont pas moins significatifs : voir, à titre d'exemple, les récits des quatre fils et filles d'immigrés libanais en Argentine, in S. ABOU, Liban déraciné, op. cit.

sont également prompts à présenter leurs lettres de créance ethniques : ils sont fils et filles d'Allemands, de Suédois, d'Italiens, de Libanais, d'Anglais, de Japonais, de Chinois, etc., et c'est cela, semblent-ils affirmer, qui leur permet de contribuer efficacement à l'œuvre nationale commune. Dans leur conscience, leur contribution à l'œuvre nationale en construction est un attribut de leur allégeance ethnique. Ils tentent de s'expliciter à eux-mêmes le sens d'une telle affirmation en comparant le rôle et le statut de leur groupe ethnique avec ceux des autres ethnies et en référant la différence ainsi déduite à un ensemble de stéréotypes favorables dans lesquels ils cherchent à projeter, fixer et exalter les « qualités » différentielles de leur « race », c'est-à-dire de leur [252] groupe ethnique. C'est à ces qualités qu'ils attribuent leur « apport culturel » évalué en termes de réalisations matérielles ou pour le moins tangibles. Cette projection symbolique est en réalité une forme de rationalisation, une manière de justifier – pour s'en libérer – un phénomène angoissant dont ils éprouvent confusément l'impact, mais qui échappe le plus souvent à leurs conscience claire : la survivance, dynamique mais souterraine, de leur identité ethnique dans le leu d'identifications qui accompagne leur intégration à la société d'accueil, et la résurgence masquée, au sein de la culture nouvelle, de l'héritage parental qui continue à faire leur différence.

Pour eux, cependant, l'essentiel n'est pas là ; il réside dans le sentiment, plus ou moins conscient, qu'ils réalisent le vrai sens du Projet de leurs parents : non pas trouver un nouveau monde, mais contribuer à le construire et, en participant à cette tâche illimitée, se faire reconnaître définitivement. Cette reconnaissance leur permettra de ne plus percevoir leur différence que comme une composante de la culture nationale en devenir ; elle sera le signe et la sanction d'une acculturation réussie. Mais le succès de l'acculturation et l'acquisition de la reconnaissance ne dépendent pas que de ces néo-citoyens. Il serait sans doute naïf d'ignorer le rôle, positif ou négatif, joué à cet égard par leur culture d'origine et éventuellement par leur appartenance ethnique. Il reste que, toutes choses égales d'ailleurs, les chances de l'acculturation et de la reconnaissance dépendent essentiellement de la qualité de l'accueil que la société réceptrice réserve aux immigrants et à leurs descendants.

[253]

De l'espace vierge à la tour de Babel

Retour à la table des matières

En appelant les immigrants de toutes nationalités à venir « conquérir les frontières » ou « peupler le désert », les États-Unis et l'Argentine qui, dans la première moitié du XIX[e] siècle, gouvernaient d'immenses territoires faiblement peuplés, offraient aux nouveaux-venus un espace vierge à domestiquer, à maîtriser et à posséder ; c'était là répondre au rêve qui les hantait : celui d'une terre promise où ils pussent se réaliser. Mais soucieux d'unifier la diversité ethno-culturelle extrême que ne manquerait pas de provoquer l'immigration massive, ces États conçurent l'unification selon deux modèles différents : celui de l'assimilation des immigrants et de leurs descendants au fond socio-culturel préexistant – WASP aux États-Unis, ibéro-americain en Argentine – et celui du melting pot ou crisol de razas, d'où émergerait une culture de synthèse nouvelle sans élément privilégié [194]. En réalité ces deux conceptions ne pouvaient que fusionner dans un modèle intermédiaire, l'assimilation pure et simple étant pratiquement impossible et une culture de synthèse dépourvue de dominante étant une vue abstraite de l'esprit.

Au terme d'un siècle et demi, l'expérience vécue par ces deux États américains semble conduire aux conclusions suivantes. Si l'on tient compte du fait que le processus d'unification de la diversité ethno-culturelle comporte deux volets – l'intégration des descendants d'immigrants, qui est leur insertion dans les structures socio-économiques et politiques de la nation et leur acculturation qui est leur participation à l'édification d'une culture commune – il faut reconnaître que les États-Unis manifestent une force d'intégration remarquable, mais une bien moindre capacité d'acculturation, tandis que l'Argentine fait preuve, à l'inverse, [254] d'un faible pouvoir d'intégration, mais d'une étonnante capacité d'acculturation [195]. Pour nous en tenir à l'acculturа-

194 Cf. chapitre VIII.

195 Cf. chapitre VIII.

tion, qui seule nous intéresse ici, on assiste aux États-Unis à un phénomène massif de « retour à l'ethnicité », qui ne se manifeste guère en Argentine et qui, d'autre part, n'est pas sans évoquer le phénomène analogue de résurgence des ethnies dans les sociétés industrielles avancées de l'Europe occidentale. Peut-être cette apparente « babélisation » culturelle et l'idéologie du « pluralisme » qui la sanctionne préludent-elles à une nouvelle conception de la nation. Mais, quelles que soient, à l'avenir, les solutions relatives aux problèmes de la coexistence d'ethnies diverses dans un même espace géopolitique, elles ne seront valides et solides que dans la mesure où elles auront tenu compte de la nature même de l'ethnicité et des conditions de possibilité de son dépassement.

Quelles valeurs spécifiques peut donc conférer l'appartenance ethnique ? Pour répondre à cette question, il importe d'abord de préciser comment l'appartenance ethnique est vécue par l'immigrant et ses descendants. À un premier niveau elle se présente comme la conscience d'un legs culturel – langue, religion, traditions – qui les lie à un groupe déterminé, censé avoir une histoire et/ou une origine commune. Cette appartenance, réfractée par l'individu à travers son tempérament particulier, est l'identité minimale – aussi indispensable qu'à la plante ses racines – à partir de laquelle il est naturellement poussé à se donner d'autres identités – professionnelle, sociale, culturelle etc. – son identité globale étant une constellation complexe et mobile de ces identités particulières. L'homme qui émigre « pour sortir de la strate sclérosée à laquelle il appartient [196] », parce que dans [255] sa propre société il ne peut le faire, est précisément un homme qui cherche, dans une société étrangère pleine de promesses, à développer et enrichir son identité globale à partir de cette identité minimale qui est son appartenance ethnique. C'est cette conscience d'un legs ethnique déterminé qui permet à l'immigrant proprement dit d'éviter la pathologie de la déculturation, en incorporant et réinterprétant les traits de la culture nouvelle à partir de son propre contexte culturel. Tout se passe alors comme s'il ne s'agissait que d'une greffe. Cette conscience peut survivre, jusqu'à un certain point, chez ses descendants de la deuxième, voire de la troisième génération, mais elle n'est plus tout à fait la même : « À chaque

196 Arture JAURETCHE, El Medio pelo en la sociedad argentina, op. cit., p. 158.

génération, écrit un sociologue, la conscience ethnique est différente, la deuxième génération n'est pas comme la première, ni la troisième comme la deuxième [197] ». En effet, comme les immigrants tendaient à réinterpréter, selon les schèmes de leur culture d'origine, les traits culturels de la société réceptrice qu'ils étaient obligés d'adopter, leurs descendants tendent de plus en plus, au contraire, à réinterpréter, selon les schèmes de la culture nouvelle, les traits culturels hérités de leurs parents. C'est en ne prêtant attention qu'à ce premier niveau de l'ethnicité que, pour mesurer à un moment donné le changement survenu chez un individu ou un groupe donné immergé dans une société qui n'est pas originairement la sienne, la plupart des ethnologues se contentent « de considérer les divers traits des deux cultures comme équivalents et de les enregistrer en termes de présence ou d'absence pour être en mesure de désigner tel individu ou tel groupe comme relevant plus ou moins de [256] la culture A ou de la culture B [198] ». Or on peut se demander dans quelle mesure ce modèle quantitatif d'analyse permet de saisir le phénomène qualitatif central de la réinterprétation qui, chez les descendants d'immigrés, définit aussi bien un aspect important de leur apport à la culture de la société d'accueil.

Mais l'ethnicité présente un deuxième niveau, essentiellement dynamique et relationnel, dont le modèle d'analyse précédent ne peut rendre compte, parce qu'il est statique et parce qu'il joue sur des contenus culturels déterminés. Ce deuxième niveau apparaît dès que l'on se demande à quoi correspond l'identité ethnique chez des descendants d'immigrés qui n'ont plus qu'un très vague souvenir des traditions de leurs ancêtres et qui, n'était leur référence volontaire à leur groupe d'origine, passeraient longtemps, aux yeux du sociologue ou du psychologue le plus avisé, pour des citoyens de vieille souche. La réponse est que l'appartenance ethnique joue alors comme un principe d'organisation sociale : elle est invoquée quand et dans la mesure où elle est pratiquement rentable. C'est le phénomène qu'illustre le retour à l'ethnicité tel qu'il est actuellement vécu aux États-Unis, ainsi que le

---

197 Michael NOVAK, « How American are you if your grandparents came from Serbia in 1888 » in The Rediscovery of Ethnicity, Edited by Sallie Te Selle, Harper and Row, N.Y. 1973, p. 11.

198 William A. DOUGLASS et Standford M. LYMAN, L'Ethnie : structure, processus et saillance, op. cit. 206.

montrent O. Handlin, W. Douglass et S. Lyman [199]. Handlin, qui réfléchit sur l'attitude des groupes déshérités ou qui se croient tels vis-à-vis de l'État, montre comment la référence ethnique leur permet de négocier avec lui des avantages économiques, politiques et sociaux. Douglass et Lyman, qui envisagent le phénomène des relations interethniques dans toutes ses dimensions, étendent le champ des négociations [257] que permet la référence ethnique à tous les aspects de l'existence quotidienne et signalent les interférences entre le cadre de référence ethnique et les autres cadres sociaux, aussi bien au niveau des relations entre groupes qu'à celui des rapports entre individus. D'autre part ils montrent comment les nécessités de la négociation entraînent des stratégies et des tactiques qui tendent sans cesse à modifier le profil de l'identité ethnique dont on se réclame, le but étant pour l'individu comme pour le groupe de présenter, au minimum, un moi ou un nous acceptable, et si possible d'obtenir, au-delà de l'acceptation, l'estime et la reconnaissance des autres. Dans ce but l'individu « ne cesse de construire et de reconstruire l'identité de son groupe et la sienne propre [200] », en valorisant les traits culturels de l'ethnie qui lui permettent de correspondre le plus adéquatement à une situation sociale donnée. Le groupe peut évidemment en faire autant, mais il peut aussi se diviser en sous-groupes se réclamant respectivement de tel ou tel ensemble de traits culturels jugés pertinents ou, au contraire, s'allier avec un autre groupe, au nom d'une identité ethnique plus large, souvent plus imaginaire que réelle, mais reposant sur un sentiment de solidarité né dans l'affrontement d'une situation sociale commune, et symbolisé par un élément culturel ou biologique susceptible de marquer non pas tant la parenté entre ces deux groupes, que leur distance plus ou moins égale par rapport au reste de la société.

Mais il existe une vertu nominatrice de l'identité ethnique, qui ne peut se lire qu'à un troisième niveau de profondeur. Certains sociologues l'ont pressentie, sans savoir l'expliciter. Ainsi, par exemple, après avoir expliqué le retour à l'ethnicité par sa valeur pratique, Handlin affirme, [258] sans transition, qu'il est essentiellement une réaction

---

199 Oscar HANDLIN, El pluralismo cultural en la sociedad moderna, op. cit., et The Uprooted, op. cit., chap. 13 ; William A. DOUGLASS et Stanford M. LYMAN, L'Ethnie : Structure, processus et saillance, op. cit.

200 William A. DOUGLASS et Standford M. LYMAN, L'Ethnie : structure, processus et saillance, op. cit. 214.

contre l'anonymat de la société américaine et une conséquence de la difficulté pour l'individu de s'y tailler une identité différenciée [201]. Douglass et Lyman, tout en relativisant l'identité ethnique, lui reconnaissent, par rapport aux autres identités de l'individu, une sorte d'antériorité anthropologique, puisqu'ils soulignent son caractère ineffable : « Toute ethnie présente quelque chose d'ineffable, aussi bien à ses membres qu'aux étrangers. Pour les premiers, elle se reflète dans une qualité spirituelle inexprimable qui naît d'une socialisation commune et de l'expérience collective ; pour les seconds, constituants manifestes, traits saillants et stéréotypes ne sont que les traductions d'une essence collective profonde, pour toujours insondable [202] ». Ce serait donc cet « ineffable » – « qualité spirituelle » ou « essence collective » – auquel retourneraient les descendants d'immigrés pour échapper à l'anonymat de la société réceptrice et tenter de se dire qui ils sont.

Il serait absurde de vouloir analyser le caractère ineffable de l'appartenance ethnique, par définition inexprimable. Mais il n'est pas impossible d'indiquer les instances du psychisme et de la culture dont il relève. Si, du point de vue psychologique, la culture apparaît comme l'ensemble des mécanismes de défense du moi face à une situation originelle angoissante, il faut croire que l'ethnie, qui présente la formation culturelle la plus primitive, est le premier et le dernier retranchement de l'individu contre les angoisses de l'existence qui, d'une manière ou d'une autre, reproduisent des traumatismes infantiles. L'ethnie est le groupe primaire qui fournit à l'individu, à travers la [259] famille, la sécurité de base indispensable pour affronter le monde extérieur sans s'y aliéner, c'est-à-dire pour s'ouvrir à l'altérité sans perdre son identité, pour accueillir la pluralité sans renoncer à son unité, pour supporter le changement sans perdre la stabilité. La qualité de cette sécurité et des mécanismes de défense qui la médiatisent dépendra évidemment du degré de cohérence de la culture ethnique elle-même et de la manière dont elle est actualisée par la famille. Dans une situation de contact de cultures, comme celle créée par l'immigration, les mécanismes de défense fournis par la culture d'origine sont spon-

---

201 Voir Oscar HANDLIN, El pluralismo cultural en la sociedad moderna, op. cit., p. 168-169 et The Uprooted, op. cit., p. 286.

202 William A. DOUGLASS et Standford M. LYMAN, L'Ethnie : structure, processus et saillance, op. cit., p. 211.

tanément renforcés au sein de la famille et du groupe ethnique et tendent à transformer la communauté en communion, la solidarité en symbiose. Le but, plus ou moins conscient, de cette stratégie fusionnelle est clair : ne pas permettre la déstructuration et la déculturation du groupe avant que ses membres ne se soient insérés dans les structures de la société globale et n'aient reçu de la culture dominante une garantie de sécurité équivalente à celle que leur fournit leur culture ethnique.

La garantie de sécurité dont il s'agit ici ne concerne pas seulement les angoisses particulières que l'on peut éprouver devant une situation économique précaire, une conjoncture sociale menaçante ou l'une quelconque de ces adversités dont la vie quotidienne est prodigue. Ces angoisses ne sont que l'écho diversifié, mais lointain et atténué, d'une peur totale, aussi fondamentale et compréhensive que l'instinct de vie, parce qu'elle est précisément peur pour la vie : peur de la sexualité qui la produit et de la mort qui la détruit. La culture se présente donc, en ultime instance, comme un traitement humain de ces deux phénomènes naturels primordiaux que sont la sexualité et la mort, comme ce qui leur confère sens et valeur en fonction de la vie. Pour l'immigrant et ses descendants, c'est ce sens et cette valeur qui sont menacés par la société réceptrice, tant [260] que celle-ci ne leur en a pas garanti la sauvegarde, sous une forme sans doute nouvelle, mais acceptable ou assimilable. Le sens et la valeur de la sexualité et de la mort, tels que les assigne la culture originaire, consistent essentiellement à assurer à l'individu la pleine reconnaissance que tous ses efforts et toutes ses activités visent à obtenir, une reconnaissance qui ne soit pas seulement acceptation mais estime et adoption, une reconnaissance qui l'accompagne au cours de sa vie terrestre et qui, d'une manière ou d'une autre, demeure à jamais, répondant à cette interrogation angoissante présente à toute conscience : « Pourquoi suis-je ne si ce n'est pour toujours [203] ? ». C'est parce qu'il sent confusément mais sûrement que son ethnie lui confère cette reconnaissance, impossible à obtenir dans la société d'accueil, que l'immigrant proprement dit préfère épouser une personne appartenant à son groupe ethnique et qu'il exprime si souvent le désir d'aller mourir dans son pays d'origine, plus

---

[203] La phrase est d'Eugène Ionesco, cité par Louis-Vincent THOMAS, Civilisation et divagations mort, fantasmes, science-fiction, Paris, Petite Bibliothèque Payot 354, Payot 1979, p. 89.

exactement dans la ville ou le village qui l'a vu naître, c'est-à-dire au sein du sous-groupe ethnique qui le reconnaît personnellement et auprès duquel il a fait valoir de plusieurs manières son succès à l'étranger. Le descendant d'immigrés, lui, n'opère un retour à l'ethnie que lorsqu'il se sent frustré de la reconnaissance qu'il attend de la société d'accueil.

La peur de la sexualité est liée aux fantasmes œdipiens et au traumatisme de la castration. D'une part elle est peur de l'inceste, signifiant originel de l'indifférenciation sexuelle, dont la tentation est permanente, parce qu'elle répond à ce mimétisme de la mort qu'est la nostalgie du retour au sein maternel, profondément enracinée dans l'âme humaine. D'autre part, elle est peur de la castration, [261] signifiant originel de la différenciation sexuelle, dont le fantasme frustrant est sans cesse présent, parce qu'elle indique la différenciation comme le lieu de l'identification, c'est-à-dire, en ultime instance, la scission de la vie comme la condition de son unité et de sa continuité. C'est au sein de la famille que la culture offre des mécanismes de défense contre cette double terreur primordiale. La castration symbolique opérée par le père ou le porteur de la loi donne cours au leu des identifications fondamentales qui permettent aux enfants d'affirmer leur identité personnelle, leur masculinité ou leur féminité, c'est-à-dire leur manière différentielle d'exister et d'agir en tant qu'êtres humains au sein d'une société donnée. Mais cette castration symbolique se prolonge par une double opération qui incombe également au père : celle de la nomination et de la présentation de ses enfants. Leur nomination, c'est-à-dire le fait de leur donner un nom ou équivalemment de les reconnaître ; leur présentation, c'est-à-dire le fait de les proposer à la reconnaissance des autres. Il est évident que le succès ou l'échec de ces opérations symboliques dépendent de l'équilibre, défini culturellement, entre la différenciation des rôles parentaux et leur complémentarité. Leur succès se solde, chez les enfants, par le développement d'une sexualité normale et d'une affectivité capable de s'ouvrir à l'individu de l'autre sexe parce que sûre d'elle-même ; leur échec entraîne des tendances narcissiques, homosexuelles ou incestueuses qui attestent une insécurité affective fondamentale et la peur de l'autre et tant qu'autre.

La situation se complique quand la culture de la famille est différente de celle de la société. Dans le cadre de l'immigration, c'est conformément aux modèles de sa culture d'origine et à partir d'une

stratégie fusionnelle où les rôles parentaux tendent à s'indifférencier que le père doit s'acquitter de ces opérations symboliques qui assurent la socialisation des enfants. Or, même quand il réussit, ses enfants [262] accusent en général des tendances au narcissisme, à l'homosexualité et à l'inceste, comme nous en a persuadé l'analyse d'autobiographies de fils et filles d'immigrés libanais en Argentine [204]. Mais contrairement à ce qui se passe dans les sociétés culturellement homogènes, ces tendances, ici, ne sont généralement pas pathologiques. Elles constituent une tactique d'amortissement de l'impact des différences. Puisque les modèles de la masculinité et de la féminité, dans la société réceptrice, ne sont pas les mêmes que ceux acquis au sein de la famille et de l'ethnie, autant vaut ne pas multiplier la différence culturelle par la différence sexuelle ; autant vaut scruter les modèles culturels de l'autre sexe à travers un leu de miroirs qui réduise l'interpersonnel à l'intrapersonnel, à travers le regard des gens du même sexe que soi ou enfin à travers les membres de sa propre famille. Il y a là un retour inconscient – discontinu, ponctuel et effervescent – au « refoulé œdipien » où coïncident homogénéité sexuelle et homogénéité culturelle, pour atténuer chaque fois davantage l'impact de l'hétérogénéité culturelle et tenter peu à peu de s'y ajuster de manière personnelle. Ce retour signifie aussi bien une marge de tolérance qui permet aux descendants d'immigrés, à partir des modèles de masculinité et de féminité appris en famille et de ceux que présente la société, d'inventer, selon des combinaisons variables à l'infini, des modèles nouveaux. Il est évident que, dans ce cas, les tendances signalées ne s'actualisent jamais, mais qu'elles sont au contraire récupérées pour l'édification d'une identité hétérosexuelle normale et d'une affectivité suffisamment assurée pour affronter les risques du mariage ou des relations sexuelles interethniques. C'est donc au niveau de ce jeu subtil de différenciation et d'identification sexuelle, dont la réussite dépend en ultime instance [263] du succès des opérations symboliques accomplies au sein de la famille à partir de la culture ethnique, que se manifeste l'aptitude de l'individu à affronter la différence culturelle d'une manière personnelle et personnalisante. Encore faut-il que la société réceptrice soit ouverte aux apports qu'impliquent de tels processus et qu'elle en reconnaisse, ou du moins en pressente le sens et la valeur.

---

[204] Voir S. ABOU, Liban déraciné. Immigrés dans l'autre Amérique, op. cit., « Ethnopsychanalyse des autobiographies ».

En réalité les opérations symboliques effectuées par la famille pour exorciser la peur de la sexualité – qui est à la fois peur de l'indifférenciation et de la différenciation de la vie – tirent leur efficacité d'une opération symbolique plus radicale effectuée par l'ethnie pour exorciser la peur de la mort – qui est peur de l'anéantissement de la vie. Qui plus est, la contradiction entre l'indifférenciation et la différenciation de la vie, vécue dans la sexualité, n'est rien d'autre que le pressentiment de la mort au sein de la vie : le traumatisme de la naissance est antérieur à celui de la castration et le conditionne. La culture ne peut donc traiter humainement le phénomène de la sexualité que dans la mesure où elle traite humainement le phénomène de la mort, c'est-à-dire dans la mesure où elle lui confère un sens et une valeur qui répondent au désir le plus profond de l'homme, celui d'être reconnu – accepté, estimé et adopté – non seulement ici et maintenant, mais pour toujours. La nomination, qui est l'opération symbolique centrale accomplie par le père, parce que but de la castration et condition de la présentation, n'a de sens et de valeur que dans la mesure où elle inscrit l'enfant dans une lignée qui plonge ses racines dans le passé et défie l'avenir, une lignée qui assure sa survie dans la mémoire reconnaissante de ses successeurs, une lignée qui lui donne même le sentiment que la mort n'est pas la mort, mais le renouvellement et la consécration de la vie. Or c'est l'ethnie qui prend en charge la survie de la lignée et qui fournit ainsi à ses membres une garantie de permanence contre l'écoulement [264] universel du temps. C'est pourquoi la culture ethnique, dans son aspect métaphysique ou religieux, est la source et le fondement de la nomination effectuée par le père. C'est pourquoi le culte des morts est ce qui fonde la patrie, c'est-à-dire qui transforme une terre-mère indifférenciée en la « terre des pères ». Il faut donc que la culture ethnique ait résolu symboliquement le problème de la mort, que la famille vive de manière cohérente les valeurs de cette culture et que le père s'acquitte pleinement de son rôle de père tel que le définit la culture, pour que la nomination soit valide, c'est-à-dire symbole et facteur de reconnaissance. Toute dissociation entre la culture et la famille ou seulement entre le père et l'enfant est génératrice, chez ce dernier, d'une forme ou une autre de névrose, et si la dissociation affecte à la fois le rapport de la famille à la culture et celui du père à l'enfant, elle est génératrice d'une forme ou d'une autre de psychose.

Les choses se compliquent dans une conjoncture de contact de cultures. S'il est vrai que les vieux immigrants rêvent souvent d'aller mourir dans leur pays d'origine, il reste que, sauf de très rares exceptions, ils meurent sur place et reçoivent sépulture au sein de la terre étrangère qui, de ce fait, devient pour leurs descendants « la terre de leurs pères », leur patrie. Mais c'est la culture ethnique qui a assumé, sur une terre étrangère, la continuité de la lignée instaurée dans la terre d'origine. Or même si aucune dissociation entre culture ethnique et famille, père et enfant, ne vient gauchir l'opération symbolique de la nomination, c'est dans la culture de la société réceptrice que, pour les descendants d'immigrés, cette nomination doit faire valoir ses effets, c'est-à-dire obtenir la reconnaissance : elle est ici présentation sociale. Dans cette situation conflictuelle, il n'est pas étonnant de voir souvent, chez les descendants d'immigrés, des phénomènes d'apparence psychotique – agressivité dissociatrice, obsession [265] de la mort, sentiment de persécution - qui sont en réalité une tactique d'approche du statut que la société réceptrice réserve à la mort et, par le fait même, a une reconnaissance fondée de ses nouveaux citoyens. Il y a là un retour inconscient – discontinu, ponctuel et effervescent – au « refoulé ancestral » antérieur au « refoulé œdipien », pour amortir l'impact de la différence culturelle relative au problème de la mort, et trouver, dans la culture de la société réceptrice, l'éventuelle validation de la nomination, c'est-à-dire de la présentation sociale effectuée par le père. Encore faut-il que la société réceptrice confère à la mort un sens et une valeur suffisamment compréhensifs pour assumer les significations et les valeurs particulières que lui assignent les ethnies présentes sur le territoire, ou pour s'en enrichir.

Du temps sauvage à la fin des temps

Retour à la table des matières

Il est maintenant possible de comprendre les raisons profondes du rapport de causalité que certains sociologues américains établissent entre l'anonymat que sécrète leur société, soumise au rythme accéléré d'une histoire essentiellement mesurée par les exigences du progrès technologique, et le retour des descendants d'immigrés à leur identité ethnique, dans l'espoir de retrouver dans leur communauté originelle

la chaleur des relations personnelles et le secret d'une histoire signifiante. Au départ, ce dont les immigrants rêvaient et qui leur était promis, c'était, comme l'espace vierge à transformer en terre promise, un temps sauvage susceptible de devenir la trame d'une histoire personnelle et familiale marquée par le succès, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, sanctionnée par la reconnaissance. Or le retour à l'ethnicité semble signifier l'annulation ou l'échec de cette histoire que l'immigrant et ses descendants ont tenté de construire dans le pays d'adoption [266] pour y prendre racine et s'y faire reconnaître. « Il est facilement compréhensible, note par exemple Handlin, qu'un tel phénomène (le retour à l'ethnicité) se produise dans les sociétés bureaucratiques de notre temps, qui traitent l'individu comme une entité numérique anonyme. Il n'est pas étonnant que des personnes que l'on distingue plus souvent par leur numéro que par leur nom veuillent établir solidement l'importance de leurs pères [205] ».

Dans un tel texte, se donne l'intuition du caractère fondamental de la nomination accomplie par le père. Dans un autre texte, Handlin met spontanément en rapport cette nomination familiale et paternelle avec la culture religieuse de l'ethnie, en parlant de « l'importance d'être le fils de tels parents, le natif de tel endroit, le communiant de tel rite et l'adepte de telle foi [206] ». Nous avons vu à quelle profondeur du psychisme et de la culture se situent ces rapports, ici simplement énoncés. Il reste à montrer que c'est à ces mêmes profondeurs qu'atteint l'anonymat de la société industrielle avancée. La bureaucratisation de la société ne suffirait pas à créer cet anonymat concentrationnaire décrit ou dénoncé par nombre d'auteurs, comme David Riesman dans La Foule solitaire, Vance Packard dans Une Société d'étrangers, Herbert Marcuse dans L'Homme unidimensionnel, Margaret Mead dans L'Un et l'autre sexe, Alvin Toffler dans Le Choc du futur [207] et bien [267]

---

205 Oscar HANDLIN, « El Pluralismo cultural en la sociedad moderna », op. cit., p. 169 ; voir The Uprooted, op. cit., p. 286. C'est nous qui soulignons.

206 Oscar HANDLIN, The Uprooted, op. cit., p. 286. C'est nous qui soulignons.

207 David RIESMAN. La Foule solitaire : anatomie de la société moderne, Paris, Arthaud 1964 ; Vance PACKARD, Une Société d'étrangers, Paris, Calmann-Lévy 1973 ; Herbert MARCUSE, L'Homme unidimensionnel, Paris, Ed. de Minuit 1968 ; Margaret MEAD, L'Un et l'autre sexe, Paris, Denoël/Gonthier 1966 ; Alvin TOFFLER, Le Choc du futur, Paris, Denoël 1971.

d'autres, si elle ne s'accompagnait pas d'une perturbation profonde et d'un tarissement progressif des sources de la nomination. Dans un chapitre intitulé « La famille en lambeaux », l'auteur du Choc du futur recense, comme bien d'autres sociologues, les symptômes de dégradation de la famille, mais en plus il prévoit, comme effet inexorable du progrès de la science et de l'évolution des idées, une révision radicale des concepts de paternité et de maternité, la mise en place d'un système « où le soin de l'éducation serait délégué à des parents professionnels [208] », la généralisation du mariage en série, c'est-à-dire des mariages provisoires successifs, l'extension des communautés sexuelles et l'acceptation sociale des pères célibataires ou homosexuels. De manière plus générale, il pense que pour survivre dans la société industrielle avancée, il faut apprendre à renoncer à ce qu'on appelle les fidélités affectives et, compensant la durée par l'intensité, instaurer avec les choses et les personnes des relations aussi intenses que brèves. Ces pronostics d'un enthousiaste inconditionnel du changement et de la mobilité peuvent paraître exagérés. Ils ne font cependant que pousser jusqu'à leur extrême conséquence logique les prémisses que manifeste la société américaine. Contre cette désorganisation de la sexualité dans la société réceptrice, il est normal que les descendants d'immigrés cherchent à se défendre en revalorisant le statut que leur groupe ethnique assigne à la famille. L'ouvrage le plus significatif à cet égard est peut-être Blood of my Blood the dilemma of the Italian Americans, dont l'auteur, Richard Gambino, essaie de mettre en relief l'importance de l'ordine della famiglia conservé et cultivé par les immigrants italiens et leurs descendants aux États-Unis [209].

[268]

Mais une société qui tend à méconnaître le sens et la valeur de la sexualité est une société qui ne peut qu'occulter la mort. « Nous fêtons la naissance et nous dansons aux mariages, écrit Margaret Mead, mais nous avons tendance de plus en plus à escamoter nos morts, à les quitter sans cérémonie, sans que jeunes et vieux aient le temps de se rendre compte que la mort est aussi un aspect de l'existence. Un monde qui dirait pour de bon : “Laissons les morts enterrer leurs morts” serait

---

208 Alvin TOFFLER, Le Choc du futur, Denoël, Paris 1971, p. 237.

209 Richard GAMBINO, Blood of my Blood : the dilemma of the Italian-Americans, Anchor Books, Garden City, N.Y. 1974.

un monde bien laid où les cadavres pourriraient dans la rue et où les vivants seraient obligés de fuir pour demeurer en vie [210] ».

Cette occultation de la mort qui, dans les maisons funéraires, se traduit matériellement par le maquillage des cadavres et leur exposition dans des poses empruntées à la vie quotidienne, reflète une civilisation, où, selon les paroles de Margaret Mead, « le devoir abstrait (...), survivant à la perte de la foi, a tristement remplacé le devoir envers Dieu [211] ». La foi a peut-être été remplacée chez beaucoup par le rêve d'immortalité physique qui – au niveau de la fiction – s'exprime si souvent au cinéma, à la télévision et dans les bandes dessinées et – au niveau de la réalité – dans l'hibernation de cadavres effectuée par des savants convaincus de pouvoir trouver un jour le moyen de les ressusciter. Ce refoulement culturel de la mort est aussi bien rejet du fondement ultime de toute nomination et de toute reconnaissance authentique, qui est loin de se réduire à la simple reconnaissance juridique largement octroyée à ses citoyens par la société américaine. Il est peut-être aussi le motif le plus secret, le plus enfoui dans l'inconscient, du retour à l'ethnicité.

Que ces perturbations du traitement culturel de la sexualité et de la mort soient l'effet du changement accéléré [269] qui affecte toutes les formes de vie aux États-Unis, voilà qui n'a guère besoin de démonstration. S'il en fallait une, celle de Toffler serait largement suffisante. Encore faut-il préciser que si l'histoire accélérée instaurée par les sociétés industrielles avancées en général et par les États-Unis en particulier, permet difficilement à l'immigrant et à ses descendants comme à la limite au citoyen de vieille souche lui-même, d'élaborer une histoire personnelle qui réponde à son besoin fondamental de reconnaissance, c'est parce que, obéissant à un rythme spécifique commandé par le seul impératif du rendement matériel, elle tend à y réduire tous les autres rythmes de l'existence collective individuelle. En effet, la vie individuelle et sociale se développe sur des registres différents, qui ont chacun un rythme particulier. Comme le cœur a un rythme optimum, la pensée, le sentiment, la mémoire mais aussi l'amour, l'amitié, la sociabilité ont le leur, qui ne peut être violenté impunément. C'est probablement ce qui fait dire à Toffler : « Aucune société ne pourra

---

210 Margaret MEAD, L'Un et l'autre sexe, Paris, Denoël/Gonthier 1966, p. 328.

211 Ibid., p. 327.

surmonter les profondes mutations des décennies à venir sans le secours de centres spécialisés où le rythme de l'évolution sera artificiellement ralenti [212] ». Le mot « artificiellement » gêne cependant et l'on reste plus que sceptique devant la solution concrète que propose l'auteur : il préconise la création « d'enclaves du passé, de communautés où les bouleversements, la nouveauté et le choix seront volontairement limités [213] ». Mais en sens inverse, il propose aussi la création « d'enclaves du futur » : « De la même manière que nous permettons à certains de vivre à un rythme plus lent, il faut permettre à des individus d'expérimenter à l'avance ce que leur réserve l'avenir [214] ». Des réserves d'un côté, des laboratoires [270] de l'autre. Peu importe la valeur de telles recettes. Ce qui, dans ces textes, retient l'attention, c'est la reconnaissance du caractère de moins en moins supportable de cette histoire monorythmique accélérée, soutenue par le mythe du progrès ou son succédané, le mythe du développement. C'est pourquoi, depuis deux décennies, on assiste à l'éclosion de mythes divers, de type cosmologique ou eschatologique – mythes de la contre-culture, du retour à la nature, de l'écologie, de la révolution sexuelle, de la violence créatrice, etc. – qui visent à annuler les effets perturbateurs de cette histoire accélérée et à instaurer une histoire ralentie indifférente, voire hostile à l'idée de progrès telle que l'entend l'idéologie dominante. Ces mythes s'accompagnent, on le sait, d'expériences collectives marginales qui s'en veulent la réalisation : communautés hippies, communautés sexuelles, communautés écologiques, sectes religieuses exotiques ou ésotériques, mais aussi pratique collective de la drogue et culte de la violence.

La protestation contre l'histoire monorythmique accélérée que ces mythes et ces expériences expriment sur un mode négatif, l'idéologie et le mouvement du retour à l'ethnicité l'expriment sur un mode positif. Dans le premier cas, il s'agit d'une marginalité pathologique ; dans le deuxième cas, d'une marginalité stratégique. Aussi la première peut-elle être légitimement réprimée dans ses manifestations violentes et, grâce à l'extrême permissivité de la société, neutralisée dans ses

---

212 Alvin TOFFLER, Le Choc du futur, op. cit., p. 370.

213 Ibid., p. 370.

214 Ibid., p. 372.

expressions pacifiques [215]. La seconde ne peut être ni refoulée, ni récupérée : elle s'impose comme la mise en question radicale de la culture dysfonctionnelle produite par cette histoire monorythmique accélérée et la postulation d'une histoire qui respecte les divers rythmes [271] de l'existence et permette ainsi à la culture d'accomplir sa fonction, en particulier de traiter efficacement ces deux sources de la nomination que sont la sexualité et la mort.

*
* *

À ce terme, il n'est pas interdit de penser que si la résurgence de l'ethnicité a des causes et des significations diverses aux États-Unis, en Russie et en Europe occidentale, elle dénonce partout, au-delà de ces différences conjoncturelles, une même crise de culture inhérente à la civilisation industrielle. Dans le tiers monde, le mouvement du « retour aux sources », prêché par des idéologies nationalistes ou nationalitaires profondément xénophobes, réfracte la même crise puisqu'il est, en ultime instance, une réaction contre l'acculturation occidentale. Il importe de souligner les motifs de cette crise. L'idée de progrès qui a dominé l'Europe et l'Amérique au XIX^e^ siècle et dans la première moitié du XIX^e^ siècle s'est révélée un mythe : on a bien dû reconnaître que le progrès dans le domaine technique n'entraînait pas nécessairement le progrès dans les autres domaines – social, politique, moral, spirituel. On a alors parlé de développement en précisant qu'il s'agissait d'un développement intégral de l'homme ; mais l'épithète est restée un vain mot et la notion de développement n'a fait que remplacer celle de progrès. Devant la faillite de ces deux notions, on tend aujourd'hui à leur substituer une troisième : celle de communication, mais il ne semble pas qu'elle annonce un quelconque revirement dans la politique culturelle des États. Hier la société de production, aujourd'hui la société de consommation, demain la société de communication. Il est à craindre que ce slogan, qui commence à se répandre,

[215] Dans L'Homme unidimensionnel, Herbert Marcuse analyse remarquablement les processus par lesquels la société libérale avancée récupère toutes les formes de contestation.

n'annonce une progression dans le nivellement et la robotisation des consciences.

[272]

Il est en effet étrange que, au moment même où aux États-Unis le phénomène du retour à l'ethnicité accuse l'unidimensionnalité de la civilisation américaine et la crise de culture qu'elle détermine, le politologue Zbigniew Brzezinski, conseiller du président Carter, exalte l'avènement d'une « conscience planétaire » destinée à reléguer dans l'oubli « des cultures fermement enracinées, des religions traditionnelles solidement retranchées et des identités nationales bien distinctes » et à instaurer « une nouvelle unité mondiale », l'initiative d'une telle uniformisation culturelle revenant aux États-Unis qui monopolisent « 65 % de l'ensemble des communications mondiales [216] ». C'est là oublier la loi anthropologique selon laquelle tout mouvement d'uniformisation s'accompagne d'un mouvement égal de différenciation ; c'est oublier aussi que les différences culturelles refoulées finissent par resurgir sous une forme violente ; c'est oublier enfin que « le bien-être physique et l'accumulation des biens matériels » ne peuvent en aucun cas remplacer « toutes les autres particularités, tous les autres besoins de l'homme, plus délicats et plus élevés [217] ». Les principes d'un tel redressement ont été suggérés dans un document remarquable : le fameux discours de Harvard d'Alexandre Soljénitsyne. « Est-ce vrai, s'écrie ce dernier, que la vie de l'être et l'activité de la société doivent avant tout se définir en termes d'expansion matérielle ? Est-il admissible de développer celle-ci au détriment de l'ensemble de notre vie intérieure [218] » ?

---

216 Cité par Armand et Michèle MATTELART, « Une culture pour gérer la crise », in Le Monde diplomatique, oct. 1979, p. 8.

217 Alexandre SOLJÉNITSYNE, Le Déclin du courage. Discours de Harvard 1978, Paris, Seuil 1978, p. 47.

218 Ibid., p. 56-57.

[273]

Cultures et droits de l'homme

Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990

Librairie académique Perrin
Presses de l'Université Saint-Joseph

Retour à la table des matières

[274]

[275]

Cultures et droits de l'homme
Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990

INTRODUCTION

Retour à la table des matières

Le thème que je me propose de traiter – « Droits de l'homme et relativité des cultures » – recouvre une problématique à la fois ancienne et nouvelle : ancienne dans ses articulations formelles, nouvelle dans ses déterminations concrètes. En effet, la Déclaration des droits de l'homme repose sur deux axiomes étroitement liés : d'une part, l'unité de l'espèce humaine au-delà de la diversité des races, des groupes et des individus qui la composent ; de l'autre, l'universalité des valeurs humaines fondamentales au-delà de la relativité des valeurs particulières inhérentes aux diverses cultures.

Or unité et diversité de l'homme, universalité et relativité des valeurs sont les termes antithétiques d'un débat qui, dans sa teneur conceptuelle, remonte à l'origine de la philosophie. Mais jusqu'à la Renaissance, il n'était qu'une variante du problème abstrait de l'un et du multiple, qu'il s'agisse du rapport ontologique entre l'espèce et les individus ou du rapport logique entre l'idéal moral et les vertus pratiques. C'est avec la découverte du Nouveau Monde, mais aussi de l'Extrême-Orient et, plus généralement, des civilisations exogènes, que le débat en Europe se concrétise, interposant entre l'espèce et les individus un moyen terme : les groupes et leurs cultures.

[276]

À partir du XVI^e^ siècle, mais surtout au XVIII^e^ et au XIX^e^, théories et doctrines se succèdent, opposant les figures de l'universalisme et de l'unité à celles du relativisme et de la diversité, privilégiant alternativement les unes par rapport aux autres et parfois même les assimilant subrepticement les unes aux autres. Mais, sauf de rares exceptions, le débat demeure limité au cercle étroit des philosophes et des penseurs. Aujourd'hui, il présente plus d'une nouveauté : il est profondément modifié par l'entrée en scène massive des anthropologues et des sociologues ; il est relayé par les prises de position idéologiques d'une opinion publique avertie et diversifiée ; il est marqué par des théories et des attitudes relativistes radicales, aux motivations multiples, qui heurtent les principes sous-jacents aux droits de l'homme, sans toujours oser les mettre explicitement en question.

Ce n'est pas sans raison que les défenseurs des droits de l'homme s'emploient si souvent aujourd'hui à réhabiliter la pensée du XVIII^e^ siècle contre celle du XIX^e^ qui l'avait longtemps oblitérée. Soucieux de libérer l'homme du double absolutisme du trône et de l'autel, le Siècle des Lumières et de la Révolution en était venu à ne reconnaître, comme principe et fin de l'organisation politique, que l'homme en général, l'individu abstrait, en tant que raison et liberté. Il est vrai que ses représentants ne s'accordaient guère sur la manière de concevoir et de définir la nature humaine et se souciaient peu de justifier et de situer la relativité des cultures, mais nul ne mettait en question la primauté de l'unité de l'espèce et de l'universalité de certaines valeurs.

Marqué par le déclin des empires et l'essor des nationalismes, le XIX^e^ siècle opère une inversion radicale. Désormais, c'est le Volksgeist, «l'esprit du peuple », qui devient le thème axial de la pensée. La nation n'est plus une association d'individus libres et raisonnables, mais une collectivité ethnique spécifiée par sa langue, son art, sa religion, [277] ses mœurs et ses coutumes, bref par son « génie » particulier. Certes, il ne manque pas de voix pour tenter de rétablir les droits de l'universalisme, mais c'est le particularisme qui triomphe jusqu'aux premières décennies du XX^e^ siècle.

Le relativisme contemporain, lui, est en rupture de ban avec celui du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^. Il en est même, a certains égards, la réfutation. D'une part, il repose sur la mise en accusation des natio-

nalismes européens et de l'impérialisme qui en a découlé ; de l'autre, il prétend restituer le point de vue universaliste en reconnaissant l'égalité de tous les peuples et l'équivalence de toutes les cultures. Mais l'égalité des peuples se réduit au droit de chacun à sauvegarder sa spécificité culturelle ou, comme on aime à le dire aujourd'hui, son droit à la différence; et l'équivalence des cultures est un simple postulat qui reste largement démenti par les faits.

C'est de ce droit à la différence qu'il nous faut partir pour dévoiler les transformations qu'il a subies au point de finir par couvrir et justifier, chez ceux qui s'y réfèrent, des attitudes absolument antagoniques. Ce sont ensuite les figures paradoxales et contradictoires de l'universalisme, inhérentes aux diverses conceptions de l'humanité de l'homme, qu'il nous incombera de tirer au clair. Il sera alors possible de tenter d'établir le fondement et la fonction des droits de l'homme, pour, dans une ultime démarche, de chercher à déceler le point de jonction et de conciliation entre les droits de l'homme et la relativité des cultures.

[278]

[279]

Cultures et droits de l'homme
Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990

Chapitre I

Le « droit à la différence » et ses avatars

Retour à la table des matières

On a pu s'étonner de ce que la Déclaration universelle des droits de l'homme ne fasse aucune place au droit à la différence, c'est-à-dire en substance aux droits culturels particuliers des entités ethniques. La raison en est simple. Née au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la Déclaration avait pour objectif d'enrayer tous les facteurs de discrimination qui, à la faveur de nationalismes exacerbés, avaient engendré deux conflits planétaires et qui, dans l'Allemagne nazie en particulier, avaient abouti aux formes les plus barbares de l'ethnisme et du racisme. La Déclaration entendait affirmer les principes qui rapprochent les hommes et non ceux qui les séparent, leur droit à l'égalité et donc à la ressemblance, et non leur droit à la différence. Mais ce qui était ainsi refoulé, à savoir la différence ethno-culturelle, allait bientôt prendre une revanche spectaculaire.

En effet, à partir des années 1950, on assiste à un retour massif à l'ethnicité et aux revendications nationalitaires, retour qui se manifeste sous des formes multiples dans des contextes sociaux, économiques et politiques aussi divers que ceux du tiers monde – lui-même fort diversifié –, de l'Europe occidentale, des États-Unis d'Amérique ou de l'ex-

Union soviétique. Le droit à la différence se pose alors dans les esprits comme le droit de chaque peuple à affirmer, défendre, sauver ou récupérer sa spécificité culturelle. Il [280] est probablement impossible de savoir à qui revient le privilège d'avoir lancé, sur le marché des slogans politiques, l'expression de « droit à la différence ». Ce qui est certain, c'est qu'elle a fait fortune, parce qu'elle situe dans la perspective démocratique du pluralisme et de l'ouverture une revendication qui, dans son essence, se réfère au contraire à l'uniformité et à l'isolement : la revendication identitaire. Il peut sembler paradoxal de désigner la même réalité de deux termes formellement opposés : identité et différence.En fait, ils ne le sont que lorsque l'identité indique un genre dont les différences sont les espèces. Or l'identité culturelle, par définition particularisante, n'est pas générique, mais spécifique. Elle est distinctive ou différentielle : le problème de l'identité ne surgit en effet que là où apparaît la différence ; un groupe n'a besoin de s'affirmer que par opposition à un autre.

Il fallait, pour lever toute équivoque, préciser le sens de cette équivalence entre deux termes apparemment antinomiques. Pour comprendre la portée du relativisme culturel aujourd'hui dominant, il convient d'abord de retracer la généalogie du droit à la différence, c'est-à-dire d'indiquer les formes et les visées des revendications ethnoculturelles qu'il cherche à légitimer ; ensuite d'évoquer la thématisation du droit à la différence, c'est-à-dire d'analyser les prises de position théoriques qui visent à le justifier ; enfin, d'en décrire les avatars, c'est-à-dire de dévoiler les attitudes contradictoires qui sous-tendent ces théories, les motivent et les orientent.

La généalogie du droit à la différence

Retour à la table des matières

Retracer la généalogie du droit à la différence, c'est discerner et ordonner les types de revendications ethno-cultutelles qui s'en réclament. Ces revendications peuvent [281] émaner de groupes ethniques proprement dits, c'est-à-dire de groupes dont les membres sont liés par la conscience d'une histoire ou d'une origine commune, médiatisée et symbolisée par un patrimoine culturel déterminé : ainsi des minorités

ethniques originaires ou immigrées insérées dans un État donné. Elles peuvent être aussi le fait de nations juridiquement constituées qui, au-delà des groupes ethniques qui les composent, se conçoivent et se définissent comme des super-ethnies, sous l'impulsion de la politique assimilatrice pratiquée par l'État et d'une idéologie nationaliste axée sur l'exaltation exclusive de l'histoire et du patrimoine communs à toute la population si hétérogène soit-elle par ailleurs : c'est le cas dans de nombreux pays récemment décolonisés. Elles peuvent enfin surgir d'un ensemble de nations qui partagent un certain nombre de traits culturels – tels la langue et la religion – survalorisés, sacralisés, mythifiés par l'idéologie unioniste des États correspondants : ce cas est illustre aujourd'hui de manière évidente par l'ensemble des États qui se réclament de la « nation arabe » ; mais on peut aussi le trouver, de manière plus confuse, dans les revendications de groupes plus hétérogènes, moins politisés, tels ceux qui s'identifient par la négritude ou l'indianité.

Quel que soit le contexte géopolitique dans lequel elles se manifestent, ces revendications identitaires sont fort diversifiées. Pour les repérer et les classer, plusieurs typologies sont possibles, mais aucune ne s'impose a priori. Néanmoins, pour qui s'interroge sur leur origine, la typologie la plus pertinente est sans doute celle qui prendrait pour critère les motivations collectives qui les déterminent. Celles-ci peuvent se grouper en quatre catégories, suivant que les revendications expriment le désir d'affirmer une identité incertaine, de défendre une identité menacée, de libérer une identité opprimée, de retrouver une identité perdue.

Le besoin d'affirmer une identité incertaine caractérise notamment les pays d'Afrique et d'Asie qui ont récemment [282] accédé à l'indépendance, après une période plus ou moins longue de domination de type colonial. La résurgence de l'ethnicité se pose ici comme une mise en question globale de l'acculturation occidentale qui a substantiellement modifié le cadre de référence de l'identité nationale. L'actualité révèle, à cet égard, deux sortes de réactions, les unes modérées, les autres radicales. La majorité des pays – États et nations – tendent à sauvegarder les acquis de l'acculturation, qui leur donnent accès à la modernité, avec le souci de les intégrer au patrimoine originel, moyennant des politiques avisées d'aménagement linguistique et culturel. Ces pays ont conscience de se construire une identité de syn-

thèse bien plus complexe que l'identité originelle, mais aussi plus différenciée et plus riche. C'est le cas, à des degrés divers, de pays comme le Sénégal, la Côte-d'Ivoire, la Tunisie ou l'Inde. Mais dans ces pays et ceux qui pratiquent une politique analogue, il ne manque pas d'opposants qui voient dans l'acculturation un processus d'aliénation dont le peuple doit se libérer pour récupérer son « authenticité ».

Cette idéologie de l'authenticité, qui est ici celle de l'opposition, se trouve être ailleurs l'idéologie dominante : elle entraîne alors toute la population, de gré ou de force, dans un processus de contre-acculturation, qui consiste dans le rejet brutal de la culture occidentale héritée de la colonisation, même si on en garde les éléments matériels et techniques devenus indispensables pour la vie moderne. L'idéologie qui préside à un tel processus est dominée par deux phénomènes spécifiques : le messianisme politique, qui mobilise les forces vives de la nation autour d'un héros charismatique censé apporter la régénération et le salut, et le retour aux sources, qui assigne au peuple la tâche de redécouvrir son identité originelle élevée au rang d'un mythe. De ce type d'idéologie relèvent, par exemple, celles d'un N'krumah ou d'un Mobutu, d'un Kadhafi ou d'un [283] Khomeiny, et, de manière générale, celles qui animent les mouvements fondamentalistes du tiers monde, que ce soit au niveau d'une nation ou d'un groupe de nations [219].

Le besoin de défendre une identité menacée existe d'une part, les groupes ethniques immigrés et la nation qui les reçoit ; d'autre part, les minorités ethniques originaires englobées dans un État. Dans les deux cas, l'affirmation identitaire a le sens d'une résistance contre la menace d'assimilation. Les immigrés entendent sans doute s'intégrer à la société d'accueil et adopter sa culture, mais non se laisser absorber et déculturer par elle. C'est pourquoi la survie de leur identité et du patrimoine qui lui sert de cadre de référence est nécessaire aussi longtemps qu'ils en ont besoin pour se construire, moyennant des réinterprétations et des combinaisons multiformes, une identité de synthèse à partir de leur héritage ethno-culturel propre et de la culture du pays d'adoption. Il en fut ainsi, à la fin du XIX[e] siècle et au début du XX[e], dans les deux Amériques, alors submergées par des immigrants de

---

219 Peut-on ne pas évoquer, en ce début du XXI[e] siècle, le cas récent des Talibans ?

toute provenance ; il en est ainsi aujourd'hui dans les pays d'Europe occidentale, où affluent des travailleurs étrangers d'origines diverses.

Mais une immigration massive et accélérée peut se traduire, dans la société réceptrice, par un véritable bouleversement social et culturel qui, aux yeux du gouvernement ou de certaines catégories de la population, met en danger l'intégrité de l'identité nationale. La réaction est alors inévitable. Elle est parfois différée : ainsi a-t-on vu récemment, dans certains Pays d'Amérique latine tels que l'Argentine ou le Chili, des régimes militaires musclés développer, au nom de la « sécurité nationale », des idéologies étriquées visant à refouler les différenciations introduites par l'immigration dans le style de vie originel de la nation, [284] pour tenter d'imposer, vainement d'ailleurs, des modèles de comportement et de pensée stéréotypés hérités du passé, qui contredisent la synthèse interethnique et interculturelle en cours de réalisation. La réaction peut aussi être immédiate : ainsi voit-on dans des pays libéraux, comme la France ou la Grande-Bretagne, des partis politiques et des mouvements intellectuels s'engager, de diverses façons, dans la défense et l'illustration de l'identité nationale contre les effets perturbateurs de l'immigration.

Quant aux minorités ethniques originaires qui entrent dans cette catégorie, ce sont celles qui jouissent, en principe, d'une égalité de droits statutairement garantie, mais qui, en fait, se trouvent menacées d'absorption par un environnement largement majoritaire. Ainsi, par exemple, de la minorité francophone du Canada, plongée dans un océan anglo-saxon, ou de la minorité chrétienne du Liban, perdue dans le monde arabo-musulman, la langue dans un cas et la religion dans l'autre jouant équivalemment comme facteurs d'ethnicité. La première de ces deux communautés fondatrices est soucieuse de défendre son identité linguistique et culturelle d'expression française, la seconde de défendre l'allégeance linguistique et culturelle occidentale, plus particulièrement française, qui exprime sa différence et la garantit.

Le désir de libérer une identité opprimée est au cœur de tous les groupes ethniques minoritaires ou minorisés, privés du droit d'exprimer leurs différences spécifiques dans les domaines majeurs de la vie sociale, tels que ceux de la langue, de la religion, de l'éducation. Leur nombre défie probablement tout inventaire, de même que défie toute typologie la variété des liens existant entre l'oppression politique et

l'oppression culturelle. Deux exemples peuvent illustrer la complexité de ces liens. Opprimés politiquement aussi bien en Turquie qu'en Irak, les Kurdes sont paradoxalement plus réprimés culturellement [285] par le régime démocratique d'Ankara que par le régime totalitaire de Bagdad. Dans l'ex-Union soviétique, la répression politique systématique exercée par le pouvoir communiste s'accompagnait d'une politique culturelle tolérante vis-à-vis des républiques fédérées et parfois même de groupes ethniques sans territoire propre [220].

D'autre part, l'oppression culturelle n'épouse pas toujours des formes grossières et brutales ; elle peut se faire subtile et rampante. Qu'il nous suffise, ici aussi, de deux exemples. La politique d'assimilation pratiquée par le gouvernement des États-Unis vis-à-vis des Amérindiens a eu recours, à un moment donné, à des mesures indirectes qui pouvaient passer inaperçues : tentatives répétées de liquidation des réserves, fractionnement des territoires indiens en propriétés individuelles, envoi des enfants dans des écoles éloignées du lieu de résidence des parents, enfin stérilisation de femmes indiennes à leur insu [221]. L'autre exemple concerne l'ex-Union soviétique. Sa politique culturelle tolérante n'était pas dépourvue d'arrière-pensée. Pour le pouvoir communiste, le pluralisme ethno-culturel des minorités représentait, semble-t-il, une superstructure qui, lorsqu'elle véhiculerait une idéologie internationaliste commune, entraînerait la disparition des différences nationalitaires. On s'efforçait d'ailleurs d'acclimater dans les [286] langues de l'Union le plus grand nombre possible de mots russes destinés à leur donner un fonds commun avec la langue du « grand frère ». Les langues sans alphabet propre, transcrites d'abord en caractères latins adaptés, le furent ensuite en alphabet cyrillique.

---

220 Politique qui n'allait d'ailleurs pas sans ambiguïté : de petits groupes comme les Doungans (Chinois) ou les Kurdes voyaient leurs cultures préservées en fonction de la politique étrangère de l'URSS ; les différences entre les langues turques des diverses républiques d'Asie centrale étaient renforcées, pour se prémunir contre le panturquisme. Cf. Alexandre BENNIGSEN et Chantal LEMERCIER-QUELQUEJAY, Les Musulmans oubliés. L'islam en Union soviétique, Paris, PCM, François Maspéro, 1981, p. 78-79, 168-170, 275.

221 Voir « Les indiens d'Amérique du Nord », in Problèmes politiques et sociaux. Dossiers d'actualité mondiale, La Documentation française, n° 448, 8 octobre 1982, p. 23, paragraphe : « Stérilisation et expérimentation médicales ».

Enfin, pour mieux assurer ce lent processus d'assimilation, l'enseignement de la langue russe fut rendu obligatoire dans toute l'Union soviétique [222]. Mais ces mesures répressives larvées aboutirent plutôt à aiguiser les revendications ethniques qui, longtemps refoulées, s'expriment aujourd'hui avec violence. S'il est une leçon à retenir dans ce domaine, c'est que l'oppression culturelle des minorités ethniques ne peut qu'affermir les identités qu'elle prétend supprimer et renforcer les revendications qu'elle cherche à étouffer. L'histoire nous en fournit une preuve exemplaire : le cas des Juifs et des Arméniens, dont l'identité, au-delà de toutes les métamorphoses qu'elle a subies, a survécu à plusieurs siècles de persécution et à tous les aléas de la dispersion.

Le désir de retrouver une identité perdue se manifeste dans les sociétés industrielles avancées du monde occidental, où les citoyens ont de plus en plus de mal à s'identifier à une culture nationale qui tend à les atomiser en les privant des liens de solidarité qui médiatisaient leurs aspirations fondamentales. En Europe et singulièrement en France, la résurgence de l'ethnicité répond à des raisons diverses mais qui toutes renvoient, en ultime instance, au besoin de trouver dans la communauté ethnique le sentiment de sécurité et la reconnaissance que la société nationale ne parvient plus à garantir. Raison économique d'abord, car ce n'est pas par hasard que les mouvements autonomistes qui se réclament d'une identité ethno-linguistique particulière sont issus en général de régions qui [287] se jugent économiquement défavorisées et relativement abandonnées. Raison politique ensuite, car l'affirmation des identités ethniques apparaît comme une réaction compensatoire contre le déclin des identités nationales au profit d'une identité européenne encore incertaine et confuse. Raison culturelle enfin, car s'il est vrai que les sociétés européennes, grâce à une expérience historique riche de virtualités, se révèlent capables d'inventer de nouvelles formes de solidarité, il reste qu'elles sont largement affectées par les modèles niveleurs et anonymisants de la civilisation technologique, axée sur l'impératif de la production et de la consommation.

En Amérique du Nord et surtout aux États-Unis, le réveil des identités ethniques n'est pas non plus étranger à l'argument socio-

---

[222] Voir Alexandre BENNIGSEN et Chantal LEMERCIER-QUELQUEJAY, Les Musulmans oubliés, op. cit, passim.

économique. En effet, à partir des années 1960, suite à la suppression des lois raciales et au développement du programme des droits civiques, les groupes ethniques issus de l'immigration réclamèrent l'application à leurs communautés respectives des mesures préférentielles décidées en faveur des Noirs, à savoir la distribution à chaque communauté d'un nombre de postes proportionnel à son volume dans les domaines de l'administration, de l'industrie et de l'éducation. Le succès d'une telle revendication devait nécessairement porter les groupes ethniques à se renforcer, à opérer une sorte de retour aux sources, soutenu par des recherches et des publications souvent subventionnées par l'État. Mais au-delà de son aspect utilitaire, la résurgence de la référence ethnique apparaît globalement comme une réaction puissante contre l'anonymat sécrété par la société nationale : « Il est facilement compréhensible, note un sociologue américain, qu'un tel phénomène se produise dans les sociétés bureaucratiques de notre temps, qui traitent l'individu comme une entité numérique anonyme. Il n'est pas étonnant que des personnes que l'on distingue plus souvent par leur [288] numéro que par leur nom, veuillent établir solidement l'importance de leurs pères [223] ».

Quel que soit le type de motivations qui le détermine, le retour à l'ethnicité a donc le sens général d'un repli stratégique destiné à permettre à la culture ethnique de relayer une culture nationale devenue inapte à remplir adéquatement sa fonction, parce que vécue et perçue comme incertaine, menaçante, répressive ou dépersonnalisante. En effet, la fonction ultime de toute culture est de fournir à l'individu des mécanismes de sécurité contre la récurrence d'une situation originelle angoissante. Mais il ne s'agit plus ici des angoisses particulières que peuvent provoquer une conjoncture économique précaire, une situation sociale instable ou une circonstance politique hostile. Celles-ci ne sont que l'écho diversifié de cette angoisse ontologique matricielle que Hegel qualifiait de « peur primordiale absolue » [224], suscitée par l'ap-

---

223 Oscar HANDLIN , « El pluralismo cultural en la sociedad moderna. Pertenencia etnica y unidad nacional : un dilerna nortearnericano », in Culturas, Unesco, vol. IV, n° 2, 1978, p. 169. Voir O. HANDLIN, The Uprooted : The Epic Story of the Great Migration that Made American People, Boston, Toronto, Little, Brown & Cy. 1973, p. 286.

224 HEGEL G.W.F, La Phénoménologie de l'esprit, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, t. I, p. 166.

parent non-sens de la vie en tant qu'elle va inexorablement à la mort. Peur pour la vie, peur de la vie ; peur de la sexualité qui la produit, préfigurée par le traumatisme de la naissance, peur de la mort qui la détruit, préfigurée par le fantasme du retour au sein maternel. C'est contre cette terreur primordiale que la culture fournit des mécanismes de défense, en soumettant les deux phénomènes naturels qui en sont la cause à un traitement proprement humain. Celui-ci consiste à conférer à la sexualité, dans le cadre de la famille, et à la mort, dans celui de la religion, la capacité de répondre au besoin le plus constitutif de la personne humaine : le besoin d'être [289] reconnu, c'est-à-dire accepté, estimé et aimé, non seulement durant cette vie, mais au-delà d'elle. C'est la famille qui, par l'opération symbolique de la nomination, reconnaît immédiatement l'enfant et, par celle de la présentation, le propose à la reconnaissance de la société. C'est la religion qui, par la puissance symbolique du mythe et du rite, donne à cette double reconnaissance sa plénitude, en inscrivant l'individu dans la continuité d'une lignée qui plonge ses racines dans le passé et défie l'avenir, en lui assurant ainsi la survie dans la mémoire de ses descendants et en lui donnant le sentiment que la mort est le renouvellement de la vie. Or lorsque, pour une raison ou l'autre, la culture nationale se révèle incapable de médiatiser ces opérations symboliques qui fournissent à l'individu les conditions de la reconnaissance, lorsque, d'une manière ou de l'autre, la société nationale tend à banaliser la sexualité et à occulter la mort, il est normal que l'individu opère un repli sur sa communauté d'origine pour y trouver les sources de la reconnaissance qui donne sens et valeur à son existence. Ce n'est pas sans raison que, dans les publications destinées à illustrer ou à « reconstruire » les identités ethniques, l'accent est mis sur les valeurs familiales et religieuses inhérentes au patrimoine culturel ancestral [225].

---

225 Pour une plus grande explicitation du contenu de ce paragraphe, voir L'identité culturelle, chapitre IX.

La thématisation du droit à la différence

Retour à la table des matières

Des quatre types de revendications ethno-culturelles qui viennent d'être évoqués, les trois premiers sont à l'origine des théories et des idéologies relativistes qui, depuis près de quarante ans, dominent le monde intellectuel et l'opinion publique en Occident. À partir des années 1960, africanistes [290] et orientalistes prennent pour thème préférentiel le droit à la différence des peuples décolonisés, soucieux d'affirmer une identité rendue incertaine par les apports de l'acculturation ; américanistes et indigénistes celui des minorités indiennes, désireuses de libérer leur identité opprimée par leurs gouvernements respectifs ; sociologues et psychologues celui des travailleurs immigres, anxieux de défendre leur identité menacée par les sociétés réceptrices. Leurs écrits, largement répercutés par la presse, se prolongent en débats idéologiques passionnés. Quant au sentiment de la perte d'identité, suscité par l'anonymat des sociétés industrielles avancées, il est présent à l'acte même de la thématisation du droit à la différence, dans la mesure où les doctrines relativistes radicales impliquent, chez leurs auteurs occidentaux, une dépréciation de leur propre civilisation, compensée par l'idéalisation des cultures primitives ou traditionnelles. Mais il convient de distinguer dès l'abord deux catégories de doctrines relativistes. La première considère la relativité des cultures comme elle-même relative, c'est-à-dire n'excluant ni l'existence de valeurs universelles, ni la possibilité de la communication interculturelle, ni les avantages de l'acculturation. Nous l'envisagerons en fin de parcours, quand il s'agira d'expliciter les rapports entre les droits de l'homme et la relativité des cultures. La seconde considère cette relativité comme absolue : elle nie l'existence de valeurs universelles, affirme l'imperméabilité des cultures et déplore leur croisement. La logique qui y préside ne va pas sans contradiction : elle part de la condamnation de l'ethnocentrisme pour aboutir à l'éloge du même phénomène. Mais ce qui est condamné, c'est l'ethnocentrisme dont s'est rendu coupable l'Occident, tandis qu'est justifié et valorisé celui que pratiquent les peuples du tiers monde.

La critique de l'ethnocentrisme est au principe des doctrines et des idéologies relativistes. C'est le livre de Claude [291] Lévi-Strauss, Race et histoire, commandé et publié par l'Unesco en 1961, qui donne le signal de départ et prend aussitôt valeur de manifeste. Il se veut un réquisitoire rigoureux contre l'ethnocentrisme, son origine et ses effets. Son origine ? C'est ce que l'auteur appelle le « faux évolutionnisme », qui « traite les différents états où se trouvent les sociétés, tant anciennes que lointaines, comme des stades ou des étapes d'un développement unique qui, partant du même point, doit les faire converger toutes vers le même but [226] ». Cet évolutionnisme social et culturel, rappelle l'auteur, est antérieur à la théorie scientifique de l'évolutionnisme biologique, puisque ses fondateurs, « Spencer et Taylor élaborent et publient leur doctrine avant L'Origine des espèces ou sans avoir lu cet ouvrage [227] ». En réalité, c'est Lewis Morgan qui en devient le représentant le plus prestigieux, en partie grâce à l'usage que, à son étonnement, Engels et Marx font de son livre, La Société archaïque[228], pour étayer leur propre théorie. Morgan, on le sait, range les cultures sur une ligne continue allant de la sauvagerie à la civilisation en passant par la barbarie, chacune de ces étapes comprenant à son tour plusieurs stades progressifs. Or, aux yeux des relativistes, soutenir cette vision de l'Histoire, c'est faire de la civilisation occidentale, placée au sommet de la hiérarchie, le destin obligé de toutes les cultures, et des étapes qui y conduisent les relais nécessaires qu'elles sont appelées à franchir. C'est là le fondement théorique de l'ethnocentrisme qui a sévi si longtemps en Occident. Ses effets pratiques sont connus. Convaincue de sa supériorité, jugeant et jaugeant le reste [292] du monde à l'aune de ses propres critères, l'Europe s'est donné pour vocation d'étendre les bienfaits de sa civilisation aux autres continents, pour les aider, au nom du progrès, à rattraper leur retard social et culturel, justifiant, sous ce motif apparemment généreux, l'entreprise meurtrière de la colonisation, qui relevait en réalité du double appétit de domination politique et d'exploitation économique.

---

226 Claude LÉVI-STRAUSS, Race et histoire, Paris, Éditions Gonthier, Unesco, 1961, p. 23-24.

227 Ibid., p. 26.

228 Ancient Society a été publié pour la première fois en 1877. Pour la version française, voir Lewis MORGAN, La Société archaïque, trad. H. JACQUCHE, Paris, Éditions Anthropos 1971.

Pour ruiner le fondement théorique de l'ethnocentrisme, il n'est que de démystifier l'idée de progrès qui sous-tend la vision évolutionniste. Cette idée, qui s'est développée au XIX[e] siècle, s'est révélée être un mythe. Le progrès technique dont s'enorgueillit l'Occident est loin d'avoir entraîné, comme on le pensait, un progrès général couvrant les autres domaines : politique, social, moral, esthétique. C'est là une constatation de sens commun, que les atrocités des deux guerres mondiales suffisent à conforter. Mais les maîtres à penser poussent plus loin leur critique. Si l'Occident peut aujourd'hui affirmer sa supériorité dans les domaines de la technique et de l'administration, d'autres parties du monde l'avaient devancé, dans ces mêmes domaines, au cours de l'histoire ; et d'autres parties du monde continuent, de nos jours même, à le surpasser dans d'autres domaines, tels que celui de la connaissance des ressources du corps ou des relations entre le physique et le moral. La notion de supériorité est donc diachroniquement et synchroniquement relative : elle varie en fonction des critères qui président à la comparaison des cultures [229]. La conclusion à laquelle aboutissent Lévi-Strauss et, dans son sillage, nombre d'ethnologues, de sociologues, d'historiens, voire de philosophes, séduits par l'approche structuraliste qui privilégie le système ou la synchronie par rapport à l'histoire ou la diachronie, c'est que la continuité du temps est fallacieuse, qu'elle n'est pas [293] signifiante, qu'elle n'est orientée vers aucune finalité d'ordre noétique ou d'ordre moral. Ce qui s'est succédé au hasard du temps et qui coexiste au gré de l'espace, ce sont des cultures extrêmement diverses, irréductibles les unes aux autres. De ce point de vue, ce qu'on appelle la civilisation occidentale n'est rien d'autre qu'un ensemble de cultures différenciées qui ne jouissent d'aucun privilège, mais vont au contraire rejoindre les autres cultures sur le tableau immense de la diversité ethnique. La civilisation, selon Lévi-Strauss, consiste simplement dans « la coexistence de cultures offrant entre elles le maximum de diversité (...). La civilisation mondiale ne saurait être autre chose que la coalition, à l'échelle mondiale, de cultures préservant chacune son originalité [230] ».

De cette conclusion découlent deux conséquences. La première est que toutes les cultures sont égales, en ce sens qu'elles exercent toutes,

---

229 Voir Claude LÉVI-STRAUSS, Race et histoire, op. cit., p. 46-50.

230 Claude LÉVI-STRAUSS, Race et histoire, op. cit., p. 77.

chacune avec ses ressources propres, la fonction de protéger l'homme contre l'hostilité de la nature et les turbulences de l'histoire. La seconde est que cette égalité fonctionnelle des cultures signifie aussi bien leur équivalence, en ce sens qu'elle légitime les systèmes de valeurs particuliers, si différents soient-ils, grâce auxquels les diverses cultures accomplissent la même fonction. Tous les systèmes de valeurs sont donc équivalents et il n'est pas d'étalon absolu auquel les mesurer et les juger. C'est le sens de la réponse que Claude Lévi-Strauss opposait, il y a plus de vingt ans, à Raymond Aron, lors d'un débat sur la relativité des cultures. « Je voudrais, disait Aron, poser à M. Lévi-Strauss, une seule question, simple et fondamentale à la fois (...). Nous sommes incapables, dit-on, de déterminer la valeur relative des diverses cultures. Ne portons-nous pas pourtant des jugements de valeur sur les pratiques et les idées d'autres cultures ? Est-il impensable, pour [294] M. Lévi-Strauss, qu'en dépit de la diversité des moralités (au sens hégélien) ce qui est bon dans une société le soit aussi dans toutes les autres ? Des jugements universels sur des comportements moraux sont-ils incompatibles avec le relativisme culturel ? ». Lévi-Strauss esquive le problème : « L'ethnologue rencontre à la fois des croyances, des coutumes, des institutions, qu'il peut étudier, dont il peut proposer une typologie sans aucune préoccupation d'ordre moral (...). Je n'essaierai donc pas de répondre à cette question. Je dirais que c'est une aporie, que nous devons vivre avec elle, tâcher de la surmonter dans l'expérience du terrain, en renonçant, par sagesse, à lui donner une réponse théorique [231] ».

La thèse relativiste ne s'arrête pas là : elle pousse sa logique jusqu'à ses ultimes conséquences, mettant en question l'opportunité des relations interculturelles. Si chaque culture a ses valeurs propres, que l'on ne peut juger de l'extérieur, la seule attitude éthiquement justifiable est de respecter son intégrité, son identité, c'est-à-dire son droit à être dif-

---

231 Extrait du débat qui a suivi une communication de Claude LÉVI-STRAUSS à l'Académie des sciences morales et politiques, le 15 octobre 1979, sur le thème : « Culture et nature : la condition humaine à la lumière de l'anthropologie », in Commentaire, n° 15, automne 1981, p. 372. Voir par ailleurs la critique du relativisme culturel, en particulier de Claude Lévi-Strauss et de Michel Leiris, par Raymond ARON, Études sociologiques, Paris, PUF, 1988, chap. 10 : « Thème du développement et philosophie évolutionniste », surtout p. 264-278.

férente. Dès lors, le croisement des cultures – en fait le contact de la culture occidentale avec les autres cultures – et les processus d'acculturation qui en découlent deviennent éminemment suspects, car ils portent atteinte à la spécificité de la culture réceptrice. Ce qui est ici condamné, ce n'est pas seulement l'acculturation forcée, qui s'effectue dans le cadre des rapports de domination, mais aussi bien l'acculturation désirée, qui se réalise dans [295] une perspective de développement. On peut schématiser ainsi la logique de cette thèse : l'idéologie du développement n'est, le plus souvent, qu'un succédané de celle du progrès ; qu'on le veuille ou non, elle tend à la suppression des différences et à l'homogénéisation culturelle du monde. Aussi doit-on regretter que les peuples du tiers monde se laissent fasciner par les modèles de la civilisation occidentale : « Les ethnologues, écrit Lévi-Strauss, inspirés par un profond respect des peuples qu'ils étudiaient, s'interdisaient de formuler des jugements sur la valeur comparée de leurs cultures et de la nôtre, au moment où ces peuples, accédant à l'indépendance, ne semblaient, quant à eux, entretenir aucun doute sur la supériorité de la culture occidentale (...). Le dogme du relativisme culturel est ainsi mis en cause par ceux-là mêmes au bénéfice desquels les ethnologues avaient cru l'édicter [232] ». Il y a plus : si l'acculturation occidentale des peuples décolonisés est chose regrettable, celles des Amérindiens, même souhaitée par eux, est chose criminelle. Évoquant le « mouvement des Indiens vers le monde blanc », Pierre Clastres parle de « cette répugnante dégradation que les cyniques ou les naïfs n'hésitent pas à appeler du nom d'acculturation [233] ». Au début des années 1970, nombre d'américanistes français et anglo-saxons proclament des opinions semblables [234], aujourd'hui reprises en chœur par la majorité des anthropologues latino-américains. Pour eux, le [296] terme même d'acculturation est une imposture car, dans la réalité, tout contact conséquent des Amérindiens avec le monde blanc se traduit par leur déculturation et leur désorganisation sociale.

---

232 Claude LÉVI-STRAUSS, « Culture et nature », op. cit, p. 367.

233 Pierre CLASTRES, Recherches d'anthropologie politique, Paris, Seuil 1980, p. 32.

234 Voir, à ce propos, le dossier « Anthropologie et impérialisme II », in Les Temps modernes, n° 299-300, juin-juillet 1971. Voir aussi les extraits et résumés du débat organisé par la revue américaine Current Anthropology en décembre 1968, objet du dossier « Anthopologie et impérialisme I », in Les Temps modernes, n° 293-294, décembre-janvier 1970-1971.

Il est donc urgent de protéger la diversité des cultures contre le danger de l'acculturation. À cet effet Lévi-Strauss préconise des relations interculturelles tempérées, dont Tzvetan Todorov résume ainsi la teneur : « Une communication modérée, maintenue à l'intérieur de certaines limites, constitue un avantage incontestable (...). Mais si la communication s'accélère, alors les différences s'estompent et l'on s'avance vers l'universalisation de la culture – c'est-à-dire d'une culture au détriment des autres (...). Passé un certain seuil, la communication est donc néfaste, car elle conduit à l'homogénéisation, laquelle équivaut à son tour à un arrêt de mort pour l'humanité [235] ». Dès lors, l'ethnocentrisme pratiqué par les sociétés non occidentales acquiert la légitimité d'une stratégie d'autodéfense. Vues du côté des peuples du tiers monde, les attitudes ethnocentriques sont, au dire de Lévi-Strauss, « normales, légitimes même (...), toujours inévitables, souvent fécondes, et en même temps grosses de danger quand elles s'exacerbent [236] ». Aux yeux des relativistes, elles représentent « le prix à payer pour que les systèmes de valeurs de chaque famille spirituelle ou de chaque communauté se conservent et trouvent dans leur propre fonds les ressources nécessaires à leur renouvellement ». Le cercle est bouclé : condamnable chez les Occidentaux, l'ethnocentrisme est louable chez les autres [237].

---

235 Tzvetan TODOROV, Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine, Paris, Seuil 1989, p. 91.

236 Claude LÉVI-STRAUSS, Le Regard éloigné, Paris, Plon, 1983, p. 15-16.

237 En réalité, Lévi-Strauss semble justifier l'ethnocentrisme en soi, quel que soit le peuple qui le pratique, puisqu'il y voit des « inclinations » et des « attitudes (...) consubstantielles à notre espèce », « dont il serait illusoire d'imaginer que l'humanité puisse un jour s'affranchir ni même qu'il faille le souhaiter » (Le Regard éloigné, op. cit., p. 15-16). Voir la critique de Michel GIRAUD, « Le Regard égaré : ethnocentrisme, xénophobie ou racisme ? » in Les Temps modernes, n° 459, octobre 1984, p. 738-744. Cette justification de l'ethnocentrisme rejoint l'éloge du préjugé que l'on trouve sous la plume des théoriciens du nationalisme. Alain FINKIELKRAUT en cite deux échantillons, sous un titre suggestif : « La chaleur maternelle du préjugé ». Herder : « Le préjugé est bon en son temps, car il rend heureux. Il ramène les peuples à leur centre, les rattache solidement à leur souche, les rend plus florissants selon leur caractère propre, plus ardents et par conséquent aussi plus heureux dans leurs penchants et leurs buts. La nation la plus ignorante, la plus remplie de préjugés est à cet égard souvent la première : le temps des désirs d'émigration et des voyages pleins d'espoirs à

[297]

Les avatars du droit à la différence

Retour à la table des matières

Telle est, esquissée dans ses déterminations essentielles, la logique inhérente à la doctrine relativiste radicale, instaurée par Claude Lévi-Strauss, répercutée par d'autres spécialistes des sciences humaines, vulgarisée par les moyens de communication de masse et répandue dans l'opinion publique. Elle tire sa cohérence des liens de causalité qu'elle établit entre des séries de jugements d'apparence apodictique, qui sont en réalité autant d'hypothèses. Si l'histoire n'est orientée vers aucune finalité, si elle ne révèle rien sur la nature humaine, il est certain qu'on ne peut établir des valeurs universelles fondées sur cette nature. S'il n'existe pas de valeurs universelles au nom desquelles juger les diverses cultures, force est de conclure à l'équivalence des systèmes de valeurs au moyen desquels ces cultures accomplissent leur fonction. Si toutes les cultures sont équivalentes [298] et requièrent de ce fait un respect absolu, il est évident que le croisement des cultures et l'acculturation qui en résulte constituent une atteinte à leur intégrité. Mais ces hypothèses ne se vérifient que partiellement.

L'histoire, il est vrai, n'est mesurée ni par un progrès continu, ni par un progrès global ; elle couvre des lignes autonomes d'évolution et des périodes de régression ; mais cela ne signifie pas qu'elle soit dépourvue d'orientation et qu'elle ne révèle pas progressivement les aspirations fondamentales de l'homme, au-delà de toutes ses déterminations sociales et culturelles. Les valeurs culturelles particulières, longtemps brimées par les politiques d'assimilation pratiquées par les colonisateurs, ou les conquérants, doivent sans aucun doute être respectées, mais non lorsqu'elles heurtent les valeurs reconnues par la presque

---

l'étranger est déjà maladie, embonpoint malsain, pressentiment de mort ». De Maistre: « Tous les peuples connus ont été heureux et puissants à mesure qu'ils ont obéi plus fidèlement à cette raison nationale qui n'est autre chose que l'anéantissement des dogmes individuels et le règne absolu et général des dogmes nationaux, c'est-à-dire des préjugés utiles » (In La Défaite de la pensée, Paris, Gallimard 1987, p. 31-32).

totalité des États du monde comme répondant aux aspirations fondamentales de l'homme et qui, comme nous aurons à le voir plus tard, sont de droit universelles. L'acculturation s'est souvent soldée, au cours de l'histoire, par des pratiques ethnocidaires, parce qu'imposée aux peuples dominés sans égard pour leur organisation sociale et culturelle de base ; mais de telles aberrations condamnent-elles pour autant les projets d'aménagements interculturels aujourd'hui en voie de réalisation dans nombre de régions du monde, dans le cadre des politiques de coopération pour le développement ? En niant la nécessité de l'universel comme horizon de toutes les relations interculturelles équilibrées, en absolutisant la notion d'identité culturelle au mépris de l'identité humaine qui l'englobe et la dépasse, le « dogme du relativisme culturel » a mythifié un droit à la différence qui se retourne contre ceux en faveur de qui il était édicté ; un droit à la différence qui, comme je me propose de le montrer, signifie droit à l'enfermement, droit à la répression et, à la limite, droit à la mort.

[299]

En ne définissant l'homme que par sa culture, le relativisme radical le réduit à son être social ; il le dépouille de la raison théorique et pratique qui est identiquement liberté de pensée et d'action ; il lui interdit l'usage de cette raison-liberté qui le rend capable de prendre ses distances par rapport à sa société et à sa culture, pour les critiquer et les transformer. « L'homme, écrit un philosophe contemporain, ne se définit pas seulement par la société politique, il se définit tout autant par la critique permanente de la société dans laquelle il vit [238] ». Si l'Occidental, lui, a droit à cette liberté rationnelle, c'est simplement parce qu'elle est un produit de sa culture qui n'est en rien supérieure à celles des autres. À son exemple, les autres doivent donc se conformer au diktat de leur propre système social et culturel. Comme le note judicieusement un critique, pour les relativistes « il ne s'agit pas d'ouvrir les autres à la raison, il faut s'ouvrir soi-même à la raison des autres [239] ». C'est que, selon eux, une philosophie politique ouverte à l'universalisme, guidée par le principe humaniste de la liberté ration-

---

238 Abel JEANNIÈRE, « Anthropologie sociale et politique », in Travaux et conférences du Centre Sèvres 16, Paris, Médiasèvres 1989, p. 9.

239 Alain FINKIELKRAUT, La Défaite de la pensée, Paris, Gallimard 1987, p. 72.

nelle, conduit inévitablement à l'homogénéisation de la société et à l'instauration du parti unique qui en est le corollaire : « On ne peut pas, affirme Lévi-Strauss, adopter une définition rationaliste de la liberté – prétendant donc à l'universalité – et faire un même temps d'une société pluraliste le lieu de son épanouissement et de son exercice. Une doctrine universaliste évolue inéluctablement vers des formules équivalentes au parti unique [240] ». Affirmation d'autant plus étonnante en vérité, qu'elle est démentie par les faits, car les démocraties occidentales, [300] régies par le principe humaniste de la liberté rationnelle, se montrent de plus en plus ouvertes au pluralisme et les nations où règne le parti unique sont celles-là mêmes qui se sont repliées jalousement sur leur identité ethnique et leur héritage culturel. Et ce n'est pas le moindre paradoxe que de voir les relativistes occidentaux encourager, chez les autres peuples, l'idéologie du retour aux sources ethniques qui avait alimenté les nationalismes européens exacerbés, objet de leur ressentiment. Le retour à l'ethnicité, auquel les relativistes convient les autres peuples n'a plus ici la portée d'un repli stratégique permettant au groupe de s'ouvrir à l'altérité sans s'y aliéner, mais celle d'une régression pathologique condamnant l'individu à l'enfermement dans les limites étroites d'une identité ethnique surinvestie. Or, comme le note Georges Devereux, « le surinvestissement de l'identité ethnique conduit, de fait, à une réduction des identités de classe significatives que l'on possède à une seule – et donc à l'anéantissement de l'identité réelle de l'individu [241] ». Le droit à l'enfermement, tel est le premier avatar du droit à la différence exalté par le relativisme culturel radical.

Ce n'est pas tout. S'il y a autant d'éthiques que de cultures, chacune ayant sa rationalité propre que l'on ne peut juger de l'extérieur, il faut admettre que le droit à la différence légitime l'oppression que, au nom de sa culture, une société exerce sur ses sujets. Dans son ouvrage Le Sanglot de l'homme blanc, Pascal Bruckner met en relief cette conséquence. En vertu du respect absolu de la diversité culturelle, dit-il, « on trouve les mots les plus persuasifs pour expliquer le cannibalisme de telle tribu, la lapidation de la femme adultère ou la section des mains des voleurs dans certains pays islamiques, la mutilation [301]

240 Claude LÉVI-STRAUSS, Le Regard éloigné, op. cit., p. 378.

241 Georges DEVEREUX, Ethnopsychanalyse complémentaire, Paris, Flammarion 1972, p. 163.

sexuelle des fillettes en Afrique et au Moyen-Orient, la ségrégation et le massacre des intouchables en Inde, et l'argument est alors celui-ci : à chacun sa vérité [242] ». Dans *La Défaite de la pensée*, Alain Finkielkraut reprend le même argument. Il commence par citer cette affirmation d'un prêtre catholique : « Aider les immigrés, c'est d'abord les respecter tels qu'ils sont, tels qu'ils se veulent dans leur identité nationale, leur spécificité culturelle, leurs enracinements spirituels et religieux ». Puis il ironise : « Existe-t-il une culture où l'on inflige aux délinquants des châtiments corporels, où la femme stérile est répudiée et la femme adultère punie de mort, où le témoignage d'un homme vaut celui de deux femmes, où une sœur n'obtient que la moitié des droits de succession dévolus à son frère, où l'on pratique l'excision, où les mariages mixtes sont interdits et la polygamie autorisée ? L'amour du prochain commande expressément le respect de ces mes [243] ». Le *droit à l'oppression*, tel est donc le deuxième avatar du droit à la différence prêché par le relativisme culturel.

Il y a plus. Le droit à la différence peut se traduire, à la limite, par le droit à la mort. C'est le cas, lorsqu'on prétend, au nom de l'authenticité, mettre les Indiens d'Amérique à l'abri de tout projet de développement et de toute acculturation. Qu'il me suffise à cet égard de rapporter ce témoignage poignant d'un anthropologue brésilien : « Dans le développement de l'anthropologie au Brésil, Lévi-Strauss et sa démarche avaient eu une grande influence et un grand effet de stimulation. Mais les études ainsi orientées reposaient sur un parti pris relativiste, selon lequel chaque société, chaque culture ont leur propre façon de résoudre leurs problèmes, et qui a laissé les ethnologues [302] brésiliens dans une attitude d'indifférence face à la destruction des Indiens. Comprendre les Indiens, ne pas les voir avec ethnocentrisme, a débouché sur : attendre et voir, les laisser là où ils sont. Attitude utopique parce que la civilisation, bonne ou mauvaise, avançait, et que le contact entre l'économie capitaliste et les indigènes était irréversible. À cela, la majorité des ethnologues ont assisté passivement puis, tardivement, s'en sont préoccupés avec quelque cynisme parce que leur objet d'étude disparaissait, donc leur propre fonction et leur raison

---

242 Pascal BRUCKNER, Le Sanglot de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi, Paris, Seuil 1983, p. 194.

243 Alain FINKIELKRAUT, *La Défaite de la pensée*, op. cit., p. 128-129.

d'être avec lui [244] ». Le droit à la mort, tel est le troisième avatar du droit à la différence prôné par le relativisme culturel.

De tels renversements laissent deviner à quel point une doctrine qui se veut scientifiquement fondée peut se muer en un discours rationalisant, destiné à justifier des attitudes profondes qui, elles, échappent en grande partie au contrôle de la raison. En 1981, dans l'avant-propos de L'Identité culturelle, je dénonçais en quelques pages les motivations cachées qui expliquent, en ultime instance, les excès du relativisme culturel : la mauvaise conscience européenne subséquente aux horreurs de la guerre mondiale et aux drames de la décolonisation ; un sentiment de culpabilité porté au degré d'un complexe collectif et générateur d'attitudes expiatoires ; une complaisance masochiste dans la haine de soi et le mépris de sa culture accusée de tous les malheurs du monde ; enfin l'idéalisation compensatoire des sociétés primitives et traditionnelles, devenues le lieu symbolique de l'évasion imaginaire et de l'autoprojection dans les mythes renouvelés de l'âge d'or et du bon sauvage. J'éprouvais pourtant une secrète inquiétude : ma critique n'était-elle pas motivée, elle aussi, par [303] quelque ressentiment à l'égard de certains collègues français qui, dans les années 1960, à Beyrouth, dénigraient notre attachement à leur langue et à leur culture – à nos yeux éléments essentiels de notre identité libanaise – et exhortaient leurs étudiants à se départir de leur bilinguisme fondamental, pour ne traiter le français que comme une langue étrangère provisoirement utile ? Deux ans plus tard, j'étais rassuré sur l'opportunité de ma démarche, car, en France même, venait de se déclencher un important mouvement intellectuel axé sur la critique du relativisme culturel et de l'idéologie tiers-mondiste qui lui sert de support, mouvement dont je viens de citer quelques représentants [245]. Très différents de ton et de style, les ouvrages et les articles parus depuis cette date se rejoi-

---

244 Eder SADER, « Un bilan des études anthropologiques sur les indiens du Brésil », in Le Mal de voir, Cahiers Jussieu/2, Université de Paris VII, 10/18, n° 1101, UGE, Paris, 1976, p. 7.

245 Il s'agit de ce que l'on a appelé « la bataille du tiers-mondisme ». La controverse a débuté dans les milieux parisiens en 1983, suite à la parution du livre de Pascal BRUCKNER, Le Sanglot de l'homme blanc. Elle s'est développée lors du colloque organisé en 1985 par la Fondation « Liberté sans frontières », sur le thème : « Le tiers monde en question ». Elle a atteint l'opinion publique grâce à la presse qui a largement rendu compte des débats du colloque.

gnent tous, d'une part pour dénoncer les ambiguïtés et les contradictions inhérentes à la doctrine du relativisme culturel ainsi que les motivations troubles qui les sous-tendent ; d'autre part pour réaffirmer la priorité du point de vue universaliste et le bienfondé des droits de l'homme.

Mais la mauvaise conscience, avec la culpabilité qui l'habite et la haine de soi qui la consume, outre qu'elle n'a rien de rationnel, peut occulter une motivation proprement perverse, enracinée dans les replis les plus obscurs de l'inconscient. « La reconnaissance des différences – écrit Marc Augé – peut être l'alibi intellectuel de toutes les politiques d'apartheid [246] ». Le culte de la différence procède alors [304] d'une passion souterraine où se mêlent inextricablement le sentiment d'échec, le dépit de la dépossession et le désir de venger sa culture bafouée par les peuples décolonisés ou violée par les immigrés. « Que les autres restent ce qu'ils sont et nous ce que nous sommes », tel est ici le sens. À ce terme, la mauvaise conscience n'est plus loin de basculer dans la mauvaise foi et le droit de l'Autre à la différence n'est plus que mon droit à l'indifférence, forme atténuée et hypocrite de comportement discriminatoire. L'ethnisme prôné par les relativistes montre alors son vrai visage : il est une autre forme de racisme. L'assimilation des deux concepts, comme le remarque Michel Giraud, « relève certainement, du point de vue académique, de la confusion terminologique, mais constitue, cependant, une indéniable vérité pratique [247] ». Et Alain Finkielkraut précise : « Avec le remplacement de l'argument biologique par l'argument culturaliste, le racisme n'a pas été anéanti ; il est simplement revenu à la case départ [248] ». Qui plus est, le racisme à référence biologique lui paraît, en définitive, moins grave que le racisme à référence culturaliste, comme le prouve la comparaison différentielle des deux comportements à laquelle il se

---

246 Marc AUGÉ, « Anthropologie et droits de l'homme », in Pour les droits de l'homme, Mélanges en l'honneur de l'ADLF, Choisy-le-Roi, Librairie des libertés 1983, p. 46-47.

247 Michel GIRAUD, « Le Regard égaré : ethnocentrisme, xénophobie ou racisme ? », Les Temps modernes, op. cit., p. 750.

248 Alain FINKIELKRAUT, La Défaite de la pensée, op. cit., p. 99. Par ailleurs, cet argument fait l'objet de l'important ouvrage de Pierre-André TAGUIEFF, La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles, Paris, Éditions La Découverte 1988.

livre : « Le premier, dit-il, situe sur une même échelle de valeurs l'ensemble des nations qui peuplent la terre, le second proclame l'incommensurabilité des manières d'être ; le premier hiérarchise les mentalités, le second pulvérise l'unité du genre humain ; le premier convertit toute différence en infériorité, le second affirme le caractère absolu, indépassable, inconvertible des différences ; le premier classe, le second sépare ; pour le premier, [305] on ne peut pas être persan, aux yeux du second, l'on ne peut pas être homme, car il n'y a pas entre le Persan et l'Européen de commune mesure humaine ; le premier déclare que la civilisation est une, le second que les ethnies sont multiples et incomparables. Si le colonialisme est bien l'aboutissement du premier, le second culmine dans l'hitlérisme [249] ».

Il reste une ultime conséquence de la doctrine relativiste, qui en est précisément la conclusion logique la plus générale. C'est la mise en question, plus ou moins masquée, des droits de l'homme. Je me contente, pour l'illustrer, de deux exemples. Le premier est cité par Pascal Bruckner. Il s'agit d'un projet de déclaration soumis, en 1947, à la Commission des droits de l'homme des Nations Unies par le Bureau exécutif de l'American Anthropological Association. Je n'en retiens que les propositions les plus significatives. « Les buts qui guident la vie d'un peuple sont évidents en eux-mêmes dans leur signification pour ce peuple et ne peuvent être dépassés par aucun autre point de vue, y compris celui des pseudo-vérités éternelles ». On ne peut mieux dire pour disqualifier ces valeurs, de droit universelles, que sont la liberté et l'égalité. La seconde proposition rejette ces valeurs, sous prétexte qu'elles ont été mises au jour par une culture particulière, la culture occidentale : « Les standards et les valeurs sont relatifs à la culture dont ils dérivent, de telle sorte que toutes les tentatives pour formuler des Postulats qui dérivent des croyances ou des codes moraux d'une culture doivent être retirées de l'application de toute Déclaration des droits de l'homme à l'humanité entière [250] ».

De son côté, Claude Lévi-Strauss propose un nouveau fondement aux droits de l'homme, « permettant de faire [306] l'économie du concept d'homme, et qui serait le droit à la vie [251] ». En réponse à une

---

249 Alain FINKIELKRAUT, La Défaite de la pensée, op. cit., p. 96.

250 Pascal BRUCKNER, Le Sanglot de l'homme blanc, op. cit., p. 194.

251 Tzvetan TODOROV, Nous et les autres, op. cit., p. 90.

enquête parlementaire, il écrit : « Une occasion unique se présente pour la France d'asseoir les droits de l'homme sur des bases qui, sauf pendant quelques siècles pour l'Occident, furent explicitement ou implicitement admises en tous lieux et en tout temps ». Ces nouvelles bases consistent en ceci : « À la définition de l'homme comme être moral, on substitue – puisque c'est son caractère le plus manifeste – celle de l'homme comme être vivant [252] ». C'est pourtant le même Lévi-Strauss qui affirme que le but dernier de l'ethnologie est « d'atteindre certaines formes universelles de pensée et de moralité » et que la question qu'elle s'est toujours posée est « celle de l'universalité de la nature humaine » [253]. Il faut donc croire que sa conception de l'universalité n'est pas incompatible avec son relativisme radical. En tout cas, elle n'est qu'une des multiples figures, vraies ou fausses, de l'universalisme, qui n'ont cessé de se succéder depuis le Siècle des Lumières et qui ne livrent leur signification qu'une fois catégorisées et confrontées les unes aux autres.

252 Claud LÉVI-STRAUSS, Le Regard éloigné, op. cit., p. 374, 377.

253 Claude LÉVI-STRAUSS, Anthropologie structurale deux, Paris, Plon 1973, p. 35-36.

[307]

Cultures et droits de l'homme
Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990

Chapitre II

L'« humanité de l'homme » : paradoxes et contradictions

Retour à la table des matières

Les théories sociales ne sont ni seulement ni directement des réponses aux problèmes que pose, ici et maintenant, la société : l'actualité n'est qu'une de leurs sources. Il en est une autre : c'est l'évolution des théories antérieures, dont elles procèdent et par rapport auxquelles elles se situent, soit en continuité, soit en opposition. La succession des faits sociaux et celle des théories sociales relèvent de deux domaines épistémologiquement autonomes, mais en réalité étroitement imbriqués. C'est que les idées ne sont pas un quelconque reflet d'une conjoncture sociale ou économique, elles sont des événements au même titre que les faits qui constituent cette conjoncture ; elles en sont partie intégrante et y développent une efficacité opératoire certaine. « Les discours, écrit justement Tzvetan Todorov, sont, eux aussi, des événements. Il faut éviter ici l'alternative du tout ou du rien. Les idées ne font pas seules l'Histoire, les forces sociales et économiques agissent elles aussi, mais les idées ne sont pas non plus un pur effet

passif. D'abord, elles rendent les actes possibles ; ensuite, elles permettent de les faire accepter : ce sont là, après tout, des actes décisifs [254] ».

[308]

Par souci de clarté, j'ai présenté, dans la première leçon, la théorie du relativisme culturel comme la thématisation immédiate d'un événement social d'envergure mondiale : la résurgence de l'ethnicité aussi bien dans les sociétés industrielles avancées que dans le tiers monde ou, comme on préfère le dire aujourd'hui, dans « les pays du Sud ». Ce n'était là qu'une première lecture de cette théorie. La seconde, complémentaire, consiste à la situer par rapport aux théories et aux doctrines qui l'ont précédée, c'est-à-dire à rappeler la tradition relativiste à laquelle elle se rattache et à analyser les thèses universalistes auxquelles elle s'oppose.

La doctrine contemporaine du relativisme culturel plonge ses racines dans une tradition qui remonte au moins au XVI[e] siècle. On se souvient de ces paroles de Montaigne : « Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage : comme de vray, il semble que nous n'avons d'autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pais où nous sommes [255] ». Au siècle suivant, Pascal maintiendra vivante cette tradition sceptique, bien que dans une tout autre perspective, et l'on en trouve un écho même chez La Bruyère : « La prévention du pays, jointe à l'orgueil de la nation, nous font oublier que la raison est de tous les climats, et que l'on pense juste partout où il y a des hommes [256] ». Mais ces essayistes sont des exceptions en un temps où la seule diversité qui intéresse penseurs et écrivains est celle des personnes et des caractères et non celle des us et coutumes. D'autre part, leur relativisme n'est rien d'autre qu'une doctrine ambiguë de la tolérance, qui n'empêche pas La Bruyère de n'apprécier les autres peuples que parce qu'ils « raisonnent comme nous », [309] ni Montaigne de projeter sur les autres, pour se les ren-

---

254 Tzvetan TODOROV, Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine, Paris, Seuil 1989, p. 13.

255 MONTAIGNE, Essais, I, 31, « Des cannibales », in Œuvres complètes, Paris, « La Pléiade », Gallimard 1962, p. 203.

256 La BRUYÈRE, « Des jugements », in Œuvres complètes, Paris, Garnier Frères 1876, t. I, œ S

dre aimables, son propre idéal culturel, inspiré de la civilisation grecque, sans prendre la peine de connaître véritablement leurs différences : les valeurs présumées qu'il admire chez les cannibales sont en réalité ses propres valeurs. C'est dire que la tolérance généralisée n'est tenable que dans la mesure où elle occulte un ethnocentrisme inconscient et une indifférence totale au problème moral que pose la diversité des cultures en tant que systèmes de valeurs.

Le relativisme du sceptique Montaigne demeure donc une référence lointaine. C'est aux doctrines nationalistes du Volksgeist – « l'esprit du peuple » ou, si l'on préfère, « le génie national » – que l'ethnologie contemporaine est le plus directement redevable. Lancé par Herder en 1774 contre la philosophie des Lumières, le thème du Volksgeistne prend son essor, en Allemagne, qu'après la défaite d'Iéna et le morcellement du pays en diverses principautés. Il sera repris, en France, tout au long du XIX[e] siècle, par les traditionalistes, ennemis jurés de la philosophie des Lumières et de la Déclaration issue de la Révolution.

Le point de départ des thèses nationalistes est le refus de prendre en considération l'homme en général, l'individu abstrait, en tant qu'être raisonnable et moral, hanté par l'universel. Caractéristique à cet égard est la célèbre déclaration de joseph de Maistre, visant à justifier, de manière absolue, la relativité des droits positifs des nations : « La Constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'homme. Or il n'y a point d'hommedans le monde. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes. Je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être persan ; mais quant à l'homme,je déclare ne l'avoir jamais rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est à mon insu [257] ». Voilà [310] donc l'individu identifié à son être socio-culturel, n'ayant d'autre substance que l'âme de sa nation, car « les nations ont une âmegénérale et une véritable unité morale qui les constitue [258] ». À l'universalité de la nature humaine se substitue donc la particularité de la culture nationale. À l'impératif moral qui se propose à tous les hommes, parce que déduit de la raison pure, principe de liberté, se substitue l'impératif national qui s'impose à chaque citoyen, parce que déduit de la rai-

---

257 Joseph DE MAISTRE, Considérations sur la France (1797) Paris, Garnier 1988, VI, p. 64-65.

258 Cité par Alain FINKIELKRAUT, La Défaite de la pensée, Paris, Gallimard 1987, p. 26.

son nationale, principe de déterminisme. Ainsi Maurice Barrès s'en prend-il aux « théoriciens de l'Universalité, ivres d'un kantisme malsain », qui s'en vont répétant : « Je dois toujours agir de telle sorte que je puisse vouloir que mon action serve de règle universelle » ; « nullement, Messieurs, s'écrie-t-il, laissez ces grands mots de toujours et d'universelle et, puisque vous êtes français, préoccupez-vous d'agir selon l'intérêt français à cette date ». Il ajoute : « Le nationalisme ordonne de tout juger par rapport à la France [259] ». On ne peut mieux dire pour définir et justifier l'attitude ethnocentrique. C'est que, déjà aux yeux des nationalistes, l'ethnocentrisme a cette valeur d'une stratégie d'autodéfense que les relativistes contemporains finiront par lui attribuer, après l'avoir sévèrement critiqué.

Solidaires, quant au culte de la différence, des théoriciens du nationalisme, ceux du relativisme culturel s'opposent, comme eux, aux thèses universalistes qui statuent sur la commune humanité de l'homme ou sa nature. Mais s'ils rejettent catégoriquement les conceptions fondées sur la nature rationnelle de l'homme, ils accueillent avec une certaine bienveillance celles qui prennent pour étalon sa nature biologique et psychique. D'autre part, soucieux de [311] sauvegarder l'unité de l'espèce humaine, ils élaborent, de leur côté, des thèses universalistes dont le nominalisme caractérisé n'affecte guère leur relativisme radical.

Il nous faut donc distinguer trois catégories de visions universalistes qui tentent de concilier la double allégeance de l'individu à un groupe humain déterminé et à l'humanité comme telle indépendamment de toute détermination. La première est celle de l'universalisme rationaliste, qui affirme la priorité de l'être raisonnable et moral de l'individu par rapport à son être socio-culturel. La deuxième est celle de l'universalisme empirique, qui se fonde sur la constitution bio-psychique de l'individu et en tire les principes d'une éthique régie par l'intérêt. La troisième est celle de l'universalisme formaliste, prôné par les relativistes contemporains eux-mêmes : il met en relief l'unicité – chez tous les hommes, sauvages et civilisés – d'une part, des fonctions de la culture, de l'autre, du fonctionnement de l'esprit. Tels sont les trois types d'universalisme que je me propose d'analyser.

---

[259] Cité par Tzvetan TODOROV, Nous et les autres, op. cit. 76-78.

L'universalisme rationaliste

Retour à la table des matières

L'universalisme rationaliste se développe en deux problématiques distinctes : celle du rapport entre l'être national et l'être humain de la personne ; celle du rapport entre son être historique et son être rationnel. La première est le fait de penseurs, d'essayistes et d'idéologues en majorité français ; la seconde est le propre des philosophes de l'idéalisme allemand et de leurs successeurs. La problématique française accuse trois tendances.

La première affirme le principe d'universalité, au mépris quasi total des différences nationales. Représentée au XVIII[e] siècle par Condorcet, reprise au XIX[e] par Henri de Saint-Simon et Auguste Comte, elle se réclame de l'universalité de [312] la raison, pour en déduire la possibilité, voire la nécessité d'élaborer des lois universelles et de prôner un État unique régi par de telles lois, rassemblant dans son giron tous les pays européens et s'étendant, peu à peu, à toute la population du globe, sous la domination de l'Europe. Des nuances non négligeables distinguent sans doute ces trois théoriciens. Saint-Simon nie le bien-fondé des variations nationales : « Il n'est pas vrai de dire, ainsi que l'a cru Montesquieu, qu'il faille à chaque nation une forme de gouvernement qui lui soit propre, puisqu'il ne peut y en avoir qu'une bonne, par cela seul qu'il n'y a qu'une méthode de bien raisonner [260] ». Condorcet, plus sensible à la résistance des particularismes, travaille à l'invention d'une langue universelle qui facilite l'assimilation des peuples et leur permette de « ne former qu'un seul Tout, et (de) tendre à un but unique [261] ». Comte, plus réaliste sur ce point, doute de la possibilité de supprimer les différences culturelles. Il lui arrive de les considérer comme « des retards ou des avances pris sur une seule et même voie [262] », mais il pense aussi qu'elles pourraient se coaliser dans une complémentarité féconde, chaque peuple apportant ses habiletés particulières à l'édification de l'œuvre commune. Mais ce

260 Cité par Tzvetan TODOROV, Nous et les autres, op. cit., p. 44.

261 Cité ibid., p. 43.

262 Cité ibid., p. 48.

ne sont là que des nuances, et l'on comprend sans mal l'aversion profonde des relativistes contemporains à l'égard de ces utopies dangereuses qui, d'une part considèrent les variations culturelles comme un mal en soi à supprimer avec plus ou moins de ménagement, d'autre part prêchent un européocentrisme forcené, justifiant d'avance toutes les colonisations et toutes les conquêtes.

La deuxième tendance recherche une articulation cohérente, un équilibre organique entre le principe d'universalité et les différences nationales. Elle est représentée [313] par les deux écrivains qui ont le plus fortement marqué la pensée politique des XVIII[e], et XIX[e] siècles et dont l'influence se prolonge jusqu'à nos jours. Je veux parler de Montesquieu et de Rousseau. Leurs œuvres, complexes et sinueuses, se sont prêtées et se prêtent encore à des lectures passablement divergentes, dont certaines frisent le contresens. Je ne sais si je cède à la tentation d'une lecture supplémentaire en disant que ces œuvres, qui finalement visent toutes deux à concilier l'idéal de l'universalité et l'esprit national, obéissent néanmoins à deux logiques inverses.

Faisant œuvre de pionnier dans un domaine qui sera celui de la sociologie et de la science politique, Montesquieu part de la multiplicité des nations en tant qu'entités culturelles, dotées chacune d'un « esprit » spécifique qui la caractérise : « Plusieurs choses, écrit-il, gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières : d'où il se forme un esprit général qui en résulte [263] ». Dans la multiplicité des nations, des régimes politiques qui les encadrent et des lois positives qui les régissent, Montesquieu décèle les manifestations diversifiées d'un ensemble de principes – les principes universels d'équité – qu'il rattache à la raison, sous le nom de droit naturel : « Il faut donc avouer, dit-il, des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit [264] ». Et encore : « Les nations, qui sont à l'égard de tout l'univers ce que les particuliers sont dans un État, se gouvernent comme eux par le droit naturel et par les lois qu'elles se sont fai-

---

263 MONTESQUIEU, L'Esprit des lois, relu par Jacques Robert, Paris, Seghers 1972, p. 34.

264 MONTESQUIEU, L'Esprit des lois (Les grands thèmes), Paris, Coll. « Idées », Gallimard 1970, I, 1, p. 38.

tes [265] ». Mais quelle est l'incidence de ce droit naturel sur les lois positives ? Celles-ci ne sont-elles pas entièrement déterminées par les [314] mœurs ? Non, répond Montesquieu, car elles peuvent, à leur tour, transformer les mœurs sous l'impulsion d'un autre principe primitif, coextensif à la raison : la liberté. Celle-ci revendique alors, comme condition fondamentale de son exercice et de son épanouissement, la séparation des trois pouvoirs : législatif, exécutif et judiciaire. Il est vrai que la place réservée au principe d'universalité – raison et liberté – est relativement mince dans cette œuvre consacrée à l'inventaire de la diversité ethno-culturelle et à la typologie des régimes politiques. C'est sans doute la raison pour laquelle un Herder n'a voulu voir en Montesquieu que le père du Volksgeist, et nombre de commentateurs contemporains que celui de la science ou de la sociologie politique. Ce sont là assurément des lectures légitimes, mais partielles, voire réductrices, car il est impossible d'ignorer les affirmations majeures qui, dans cette œuvre, préfigurent l'impératif kantien et sa portée régulatrice. Pour Montesquieu, comme pour Kant, « il y a (...) une raison primitive, et les lois sont les rapports entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces derniers êtres entre eux [266] ». Comme Kant, Montesquieu invoque « la loi de la lumière naturelle, qui veut que nous fassions à autrui ce que nous voudrions qu'on nous fît [267] ». Et il ajoute, annonçant à sa manière la maxime mère de la « Typique du jugement pratique » de Kant : « Voulez-vous savoir si les désirs de chacun sont légitimes, examinez les désirs de tous [268] ». Le principe d'universalité garde donc tous ses droits.

C'est du principe d'universalité que part Rousseau, qui est avant tout un moraliste : « Les règles de la morale, écrit-il, ne dépendent point des usages des peuples [269] ». Elles ne [315] peuvent donc pas être le résultat d'une démarche inductive. Elles sont déduites des principes inhérents à la nature rationnelle de l'homme, qui sont la liberté et l'égalité. Ce sont ces principes qui définissent le droit naturel des individus et fondent le contrat social. Rousseau, il est vrai, préconise si-

---

265 Ibid., XXI, 21, p. 267.

266 MONTESQUIEU, L'Esprit des lois (Les grands thèmes), I, 1, p. 3.

267 Ibid., X, 3, p. 160.

268 Ibid., XV, 9, p. 208.

269 ROUSSEAU, La Nouvelle Héloïse, 2e partie, XVI, in Œuvres complètes, Paris, « La Pléiade », Gallimard 1964, t. II, p. 243.

multanément la démarche inverse, qui consiste en une comparaison différentielle des variations culturelles, destinée à permettre la saisie des invariants : « Il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés [270] ». En principe, les deux démarches doivent se rejoindre. Mais Rousseau semble se heurter à une aporie dès qu'il tente de concevoir les deux termes – l'invariant et la variante, l'unité et la diversité, l'universalité et la particularité – dans le contexte concret de l'éducation de l'individu. Est-il possible d'assurer à l'individu, en même temps, une formation d'homme et de citoyen, d'être humain transcendant son milieu culturel et d'être national détermine par sa culture ? Sa réponse est pour le moins pessimiste : « Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen ; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre [271] ». Le citoyen a la passion de sa patrie, l'homme celle de l'humanité et les deux passions sont incompatibles : « Le patriotisme et l'humanité, dit encore Rousseau, sont vertus incompatibles dans leur énergie [272] ». « Tout patriote est [316] dur aux étrangers : ils ne sont qu'hommes, ils ne sont rien à ses yeux. Cet inconvénient est inévitable, mais il est faible. L'essentiel est d'être bon aux gens avec qui l'on vit [273] ».

Tout se passe donc comme s'il se produisait, chez Rousseau, une sorte de « glissement d'un patriotisme d'inspiration républicaine à un patriotisme à caractère national [274] ». Robert Derathé, qui constate ce phénomène, le voit s'effectuer en trois moments. Au point de départ, dit-il, citations à l'appui, « la patrie n'est pas le pays natal, la terre des ancêtres, mais les institutions et les lois (...). Ce n'est donc pas, à ce stade, une conception nationale, ni *a fortiori* nationaliste de la patrie [275] ». Mais il n'y a « pas de patrie sans citoyens, pas de citoyens

---

270 ROUSSEAU, Essai sur l'origine des langues, supplément au n° 8 des Cahiers pour l'analyse « L'impensé de J.-J. Rousseau », Bibliothèque du Graphe (texte intégral reproduit d'après l'édition A. Belin de 1817), s.d., p. 516.

271 ROUSSEAU, Émile ou l'éducation, Paris, Garnier 1964, livre I, p. 9.

272 Cité par Robert DERATHÉ, « Patriotisme et nationalisme au XVIII^e siècle », in L'Idée de nation, Annales de philosophie politique 8, publication de l'Institut international de Philosophie politique, Paris, PUF 1969, p. 77.

273 Cité par Robert DERATHÉ, « Patriotisme et nationalisme au XVIII^e siècle », op. cit., p. 77.

274 Ibid., p. 82.

275 Ibid., p. 75. Citation de Rousseau : « Ce ne sont ni les murs, ni les hommes qui font la patrie : ce sont les mœurs, les lois, les coutumes, le Gouverne-

sans éducation publique [276] ». Or « l'éducation publique ne se borne pas à former des citoyens, elle doit aussi développer le "caractère national" [277]. On voit par là, conclut le commentateur, comment Rousseau passe insensiblement des institutions républicaines aux institutions nationales [278] ». C'est ce glissement [317] vers le nationalisme qui attirera la réplique sarcastique de Voltaire : « Il est triste que souvent, pour être bon patriote, on soit l'ennemi du reste des mes [279] ». De Rousseau, Frédéric Chabod dit avec regret qu'il est sans doute « le père de la démocratie moderne, mais aussi le père du sentiment national moderne, et déjà jusqu'à ses excès [280] ».

Lévi-Strauss va encore plus loin, en voyant en lui le père de l'antihumanisme, c'est-à-dire le pourfendeur du principe d'universalité. Il déclare : « Exposant les tares d'un humanisme décidément incapable de fonder chez l'homme l'exercice de la vertu, la pensée de Rousseau peut nous aider à rejeter une illusion dont nous sommes, hélas, en mesure d'observer en nous-mêmes et sur nous-mêmes les funestes effets [281] ». Or si l'interprétation de Chabod est hâtive, l'extrapolation de Lévi-Strauss semble franchement abusive. « C'est bien en l'homme, réplique Todorov, en l'universalité humaine que le Vicaire savoyard, porte-parole de Rousseau, fonde l'exercice de la vertu (...). Pour faire de Rousseau le père de l'antihumanisme, il faut ignorer non seulement l'Émile et le Contrat social, mais aussi Les Confessions et Les Diab-

ment, la Constitution, la manière d'être qui résulte de tout cela. La patrie est dans les relations de l'État à ses membres ; quand ces relations changent ou s'anéantissent, la patrie s'évanouit ».

276 Ibid. Citation de Rousseau : « La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens : vous aurez tout si vous formez des citoyens ; sans cela vous n'aurez que de méchants esclaves, à commencer par les chefs de l'État. Or former des citoyens n'est pas l'affaire d'un jour ; et, pour les avoir hommes, il faut les instruire enfants ».

277 Ibid. Citation de Rousseau : « La première règle que nous avons à suivre est le caractère national. Tout peuple a ou doit avoir un caractère national et, s'il en manquait, il faudrait commencer par le lui donner ».

278 Ibid., p. 76.

279 Cité par Robert DERATHÉ, « Patriotisme et nationalisme au XVIII[e] siècle », op. cit, p. 78.

280 Cité Ibid.

281 Claude LÉVI-STRAUSS, Anthropologie structurale deux, op. cit., p. 53.

gues[282] ». Aux yeux de Todorov – et je fais mienne son interprétation – l'opposition entre la patrie et l'humanité n'est pas aussi irréductible que Rousseau semble le dire. Une lecture attentive des textes en suggère la solution, qu'il formule ainsi : « Il faut (...) aspirer à modifier les lois de la nation au nom des lois de l'humanité, sans oublier qu'on reste toujours le citoyen d'un État particulier et qu'on doit se soumettre à ses lois ». [318] L'idéal de Rousseau serait en somme « un citoyen obéissant mais éventuellement critique [283] ». Ce sera également l'idéal de Kant.

La troisième tendance cherche à sauvegarder, au sein du nationalisme triomphant, une référence significative au principe d'universalité. Elle se manifeste dans la polémique qui oppose historiens français et historiens allemands autour de l'idée de nation, au lendemain de la défaite de Sedan et de l'annexion de l'Alsace-Lorraine par l'Allemagne. À Mommsen et Strauss qui prétendent justifier l'annexion des provinces françaises au nom d'une définition ethniciste de la nation, tributaire du Volksgeist, les Français opposent une définition contractuelle, héritée des Lumières, qui fonde la nation sur la libre volonté des sujets. Les Français, ce sont surtout Fustel de Coulanges et Renan, que la crise de l'Alsace-Lorraine a convertis au principe d'universalité que, à l'instar des historiens allemands, ils avaient jusqu'ici ignoré ou combattu.

Dès 1870, Fustel de Coulanges s'en prend à Mommsen : « Vous croyez avoir prouvé que l'Alsace est de nationalité allemande, parce que sa population est de race germanique et parce que son langage est allemand. Mais je m'étonne qu'un historien comme vous affecte d'ignorer que ce n'est ni la race, ni la langue qui fait la nationalité (...). Notre principe à nous est qu'une population ne peut être gouvernée que par les institutions qu'elle accepte librement, et qu'elle ne doit aussi faire partie d'un État que par sa volonté et son consentement libre [284] ».

Renan n'est pas moins explicite : dans une conférence à la Sorbonne en 1882, il définit la nation par « le consentement actuel, le désir de

---

282 Tzvetan TODOROV, Nous et les autres, op. cit., p. 88.

283 Tzvetan TODOROV, Nous et les autres, op. cit., p. 211.

284 Cité par Raoul GIRARDET, Le Nationalisme français (Anthologie 1871-1914), Paris, Seuil 1983, p. 63, 65.

vivre ensemble, la volonté de [319] continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis [285] ». « Une nation – déclare-t-il – est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé : elle se résume pourtant dans le présent par un fait intangible : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune (...). L'existence d'une nation est (...) un plébiscite de tous les jours [286] ». Et comme pour ne laisser aucun doute sur la nouvelle orientation de sa pensée, il affirme : « N'abandonnons pas ce principe fondamental, que l'homme est un être raisonnable et moral, avant d'être dans telle ou telle langue, avant d'être membre de telle ou telle culture. Avant la culture française, la culture allemande, la culture italienne, il y a la culture humaine [287] ». Au cours de ce XIX[e] siècle fasciné par la montée des nationalismes, d'autres historiens, tels que Tocqueville ou Michelet, tenteront, à coups d'arguments souvent embarrassés, de réconcilier l'appartenance à la patrie avec l'allégeance à l'humanité. Mais partout ailleurs, c'est la mise en valeur des spécificités nationales qui domine le panorama idéologique et renforce la tradition relativiste dans laquelle se reconnaîtra l'ethnologie contemporaine.

Face aux théories et aux idéologies qui précèdent et en quelque sorte préparent la Révolution française, l'idéalisme allemand se pose comme une réflexion systématique sur les résultats de cette Révolution : « En politique – dira fièrement Karl Marx – les Allemands ont pensé ce que les autres peuples ont fait [288] ». Un des objectifs fondamentaux [320] de l'idéalisme allemand est de dégager le sens de l'histoire qui a culminé dans l'Aufklärung, de montrer que l'histoire, dans son déroulement, est la réalisation progressive de l'homme en tant qu'être raisonnable et libre.

Dans son livre sur les systèmes de la philosophie de l'histoire, Luc Ferry se livre à « l'analyse de la structure et des effets politiques virtuels des diverses philosophies de l'histoire qui ont vu le jour au sein

---

285 Ernest RENAN, Pages françaises, Paris, Calmann-Lévy 1921, p. 68.

286 Ibid., p. 70.

287 Ibid., p. 62-63.

288 Karl MARX, Critique de la philosophie du droit de Hegel, Paris, Édition bilingue, Aubier 1971, p. 77.

de l'idéalisme allemand ou, comme c'est le cas dans la tradition phénoménologique chez Martin Heidegger et Hanna Arendt, dans une distanciation critique à l'égard des auteurs de cette période [289] ». Son étude nous intéresse ici dans la mesure où l'accusation portée par Heidegger et Arendt contre les philosophies de l'histoire, génératrices à leurs yeux du totalitarisme et de la terreur, a créé un climat favorable à l'éclosion du relativisme culturel contemporain. De l'ouvrage mentionné, je ne retiendrai que l'énoncé des diverses catégories de philosophies de l'histoire et du statut que chacune assigne à la raison et à la liberté. Luc Ferry distingue trois catégories de philosophies de l'histoire, relevant de l'idéalisme allemand, et une quatrième qui se veut leur déconstruction.

La première correspond au modèle hégélien. C'est une vision théorique ou spéculative selon laquelle le principe de raison est coextensif à la totalité du réel. On connaît la fameuse affirmation de Hegel : « Le réel est rationnel et le rationnel est réel ». Elle signifie que la raison est l'identité « devenue » d'elle-même et de son contraire, c'est-à-dire qu'elle se réalise à travers l'apparemment irrationnel, dont elle dégage et assume la logique interne. Dans cette perspective, écrit Ferry, « l'idée même de praxis s'évanouit, le réel et l'idéal étant en soi, de toute éternité, réconciliés », [321] et la seule définition de la liberté compatible avec cette vision est « celle de la liberté comme "intelligence de la nécessité" [290]. C'est là, je pense, une interprétation pour le moins discutable de la liberté chez Hegel, comme nous aurons à le voir ultérieurement. Il reste, comme l'affirme l'auteur, que la pensée hégélienne de l'histoire, essentiellement contemplative, ne peut conduire à aucune forme de totalitarisme, et que « Hegel reste l'un des plus perspicaces critiques de la terreur jacobine [291] ».

La deuxième philosophie de l'histoire correspond au modèle fichtéen. C'est une vision pratique ou éthique, selon laquelle l'homme transforme le réel au nom de l'idéal universel inhérent à la raison, un idéal qui demeure « à jamais transcendant et dont rien ne garantit

289 Luc FERRY, Philosophie politique 2. Le système des philosophies de l'histoire, Paris, PUF 1984, p. 8.

290 Luc FERRY, Philosophie politique 2. Le système des philosophies de l'histoire, op. cit., p. 25.

291 Ibid., p. 27.

avec certitude la réalisation[292] ». Cette vision implique une certaine violence « à l'égard de tout ce qui résiste à la réalisation de l'idéal moral », mais, note l'auteur, cette violence relève d'une forme de terreur qu'Arendt elle-même reconnaît comme « normale » en période révolutionnaire ; par contre, elle exclut la terreur liée à tout projet idéologique élaboré au nom d'un impératif non plus moral, mais scientifique ; elle exclut *a fortiori* la terreur irrationnelle pratiquée par les régimes totalitaires de type hitlérien ou stalinien.

La troisième philosophie de l'histoire correspond au modèle marxiste. Elle combine le point de vue hégélien – « l'extension absolue au réel du principe de raison » – et le point de vue fichtéen – « la transformation révolutionnaire du réel au nom d'une fin universelle » – pour présenter une histoire intégralement intelligible et manipulable. C'est ce type de philosophie qui est de nature à justifier le totalitarisme et la terreur.

[322]

Une quatrième philosophie de l'histoire critique radicalement les trois précédentes, qu'elle confond dans un même rejet. Comme Heidegger, Arendt refuse de penser l'histoire comme un continuum rationnel ou maîtrisable, « relevant d'une causalité théorique ou d'une causalité pratique[293] », puisque la soumission de la totalité du réel au principe de causalité est précisément à l'origine de cette philosophie de l'histoire qui, a ses yeux, légitime intellectuellement le totalitarisme et la terreur. C'est dans le sillage de cette pensée d'inspiration heideggerienne que se situe la virulente attaque de Lévi-Strauss contre l'humanisme, c'est-à-dire contre le principe d'universalité issu de la raison : « Toutes les tragédies que nous avons vécues, d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin les camps de concentration, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis plusieurs siècles, mais, dirais-je, presque dans son prolongement naturel[294] ». Pour Heidegger et Arendt, l'événement historique est un « mystère », un « miracle de l'être », et l'histoire, discontinue, est une « chaîne de

---

292 *Ibid.*, p. 26.

293 Philosophie politique 2. Le système des philosophies de l'histoire, op. cit., p. 30.

294 Claude LÉVI-STRAUSS, « Entretien », *Le Monde*, 21 janvier 1979.

miracles [295] », imprévisible et inconceptualisable. Pour Lévi-Strauss, ce qu'on appelle philosophie de l'histoire est pure idéologie et relève techniquement de la construction mythique [296]. La critique que Luc Ferry retourne contre Heidegger et Arendt s'applique aussi bien à Lévi-Strauss. Elle consiste à dire que le rejet du principe de causalité rend impossible non seulement la connaissance scientifique de l'histoire, mais son [323] évaluation éthique ; ce dont convient Heidegger et que reconnaît explicitement Lévi-Strauss en s'interdisant tout jugement de valeur sur les cultures, mais en s'accordant toutefois une exception de taille : celle de porter un jugement absolu sur l'humanisme.

À l'argument de Luc Ferry, il convient d'ajouter un autre : ce n'est pas l'humanisme qui légitime le totalitarisme et la terreur, mais la perversion de l'humanisme, qui épouse deux formes différentes. La première consiste a penser que l'idée d'universalité issue de la raison, qui n'est rien d'autre qu'une idée régulatrice, est entièrement réalisable, à penser en somme que l'idéal peut devenir réalité ou que l'utopie peut advenir dans les faits. L'échec inévitable de tout projet politique fondé sur cette conviction sera alors attribué par le pouvoir à une classe quelconque de citoyens, qui serviront de boucs émissaires et de victimes expiatoires. C'est le type de déviation inhérent à la doctrine de Marx, avec sa prophétie de la fin des aliénations, du dépérissement de l'État et de l'avènement d'un homme nouveau. La deuxième forme de perversion consiste à attribuer une portée universelle à l'« esprit » particulier d'une nation. On la trouve chez tous les penseurs qui ont passé d'un patriotisme d'inspiration républicaine, ouvert à l'universalité, à un nationalisme fermé qui se veut immédiatement universel. Exemplaire à cet égard est l'itinéraire de Fichte qui, adepte enthousiaste de la Révolution française avant l'occupation de son pays par les troupes napoléoniennes, devient par la suite un ardent théoricien du nationalisme germanique, jusqu'à affirmer que seul l'Allemand peut à la fois être patriote et « embrasser l'ensemble de l'humanité [297] ». On dira que

---

295 Hanna ARENDT, La Crise de la culture, Paris, coll. « Idées », Gallimard 1972, p. 220.

296 Voir Claude LÉVI-STRAUSS, La Pensée sauvage, Paris, Plon 1962, chap. IX, « Histoire et dialectique », p. 324-357.

297 Fiche écrit : « Seul l'Allemand peut donc être patriote : lui seul peut, en poursuivant ce but pour sa propre nation, embrasser l'ensemble de l'humanité ; par contre, désormais, depuis que l'instinct de raison s'est éteint et que

[324] Hegel, lui aussi, fait de son pays l'héritier des principes de la Révolution française et le champion de l'universalité. Sans doute, mais il s'agit alors de la Prusse des institutions et non de celle du Volksgeist. Comme le note Eric Weil : « En 1830 comme en 1818, Hegel considère la Prusse comme l'état moderne par excellence (ce qui semble exact du point de vue de l'histoire) et la voit ainsi, parce qu'il la voit fondée sur la liberté [298] ». En tout cas, il y a loin de l'auteur des Discours à la nation allemande à celui des Principes de la philosophie du droit, et il faut croire que malgré les critiques dont il accable le formalisme de Kant, Hegel reste plus fidèle que Fichte à l'esprit de son prédécesseur.

L'universalisme empirique

Retour à la table des matières

Face aux thèses universalistes de type rationaliste et en réaction contre elles, se développent, dès le XVIII[e] siècle, des théories que l'on peut appeler empiriques et qui se donnent également une portée universelle. Il ne s'agit pas ici de l'empirisme philosophique illustré par Locke, Hume, Condillac et leurs épigones, et selon lequel rien dans la connaissance n'est véritablement a priori, mais tout dérive de l'expérience. Il s'agit d'une vision naturaliste, qui tend à chercher la vérité de l'homme, non plus dans sa rationalité et sa liberté, mais dans sa constitution animale qui, marquée par le déterminisme, assigne à la raison pratique la fonction exclusive de réguler le jeu des instincts et des intérêts immédiats. Ce naturalisme est en général étroitement lié au primitivisme, qui consiste à projeter dans [325] l'image du « bon sauvage » le paradigme de l'homme naturel et à dénoncer, par contraste, le caractère artificiel de l'homme civilisé.

La tradition primitiviste, qui remonte à la plus haute antiquité, ne s'est jamais interrompue jusqu'à nos jours. Dans ses références, elle

---

l'égoïsme seul accède à la pleine lumière, le patriotisme de toute autre nation ne peut être que personnel, étroit et hostile à tout le reste du genre humain » (Cité par Robert DERATHÉ, « Patriotisme et nationalisme au XVIII[e] siècle », in L'Idée de nation, op. cit., p. 81).

298 Eric WEIL, Hegel et l'État, Paris, Vrin 1980, p. 22.

atteste un point de vue relativiste, puisque le modèle du bon sauvage est toujours emprunté à une culture particulière que l'on privilégie – les Cannibales de Montaigne, les Hurons de Lahontan, les Tahitiens de Diderot, et j'en passe – mais, dans sa visée, elle est paradoxalement universaliste, puisque le bon sauvage, quel qu'il soit, est donné comme le modèle d'une humanité proche de la nature et non encore pervertie par la civilisation. Cette nostalgie des origines ne suffit certes pas à constituer une théorie ou une doctrine ; elle peut néanmoins en engendrer une, lorsqu'elle s'exprime en une option naturaliste manifeste et s'explicite en un discours articulé, même embryonnaire, comme c'est souvent le cas.

Trois auteurs me paraissent représenter, mieux que d'autres, le courant naturaliste, mais chacun à partir d'une perspective déterminée. Le premier est Diderot qui se veut, en l'occurrence, moraliste. Le bon sauvage, à ses yeux, est le Tahitien rencontré par Bougainville au cours de son Voyage autour du monde. Dans le Supplément au voyage de Bougainville, Diderot fait dire à un de ses personnages : « La vie sauvage est si simple et nos sociétés sont des machines si compliquées ! Le Tahitien touche à l'origine du monde et l'Européen à sa vieillesse [299] ». Que révèle donc le Tahitien, si proche des origines, sur l'homme en général ? C'est le Vieillard qui le dit à Bougainville : « Nous sommes le pur instinct de la nature ; et tu as tenté d'effacer de nos âmes son caractère [300] ». Mais qu'est-ce donc que [326] la nature ? « Commençons par le commencement, dit le personnage A. Interrogeons bonnement la nature, et voyons sans partialité ce qu'elle nous répondra [301] ». L'interrogation porte alors sur une institution particulière, le mariage, qui sert d'exemple : « Le mariage est-il dans la nature [302] » ? Oui, répond le personnage B, « si vous entendez par mariage la préférence qu'une femelle accorde à un mâle sur tous les autres mâles, ou celle qu'un mâle donne à une femelle sur toutes les autres femelles [303] ». « Je le pense comme vous, acquiesce A, car cette préfé-

---

299 DIDEROT, Supplément au voyage de Bougainville ou Dialogue entre A et B, in Œuvres, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1951, p. 968.

300 Ibid., p. 970.

301 DIDEROT, Supplément au voyage de Bougainville ou Dialogue entre A et B, op. cit., p. 994.

302 Ibid.

303 Ibid.

rence se remarque non seulement dans l'espèce humaine, mais encore dans les autres espèces d'animaux [304] ». La conclusion est claire : l'essence de l'homme réside dans son animalité et l'étude de sa nature relève de la zoologie. « Voilà, affirme B, ce qui constitue l'homme ce qu'il est, et doit fonder la morale qui lui convient [305] ». Mais s'agit-il encore de morale ? Celle-ci n'est-elle pas cet ensemble de préjugés qui ont « tout à fait étouffé », chez l'Européen, « la voix de la re [306] » ? « La voix de la nature » nous dicte de suivre notre intérêt : « Laisse là cette fanfaronnade de vertu », dit Orou à l'aumônier, « dis-moi si, dans quelque contrée que ce soit, il y a un père qui, sans la honte qui le retient, n'aimât mieux perdre son enfant, un mari qui n'aimât mieux perdre sa femme, que sa fortune et l'aisance de sa vie [307] ». Et encore : un homme « ne te donne jamais que ce qui ne lui est bon a rien, et te demandera toujours ce qui lui est utile [308] ».

[327]

Il reste à savoir comment concilier, dans la vie collective, l'intérêt de chacun avec ceux de tous les autres. Diderot ne s'attarde pas sur le sujet. Puisque l'homme de la nature « est innocent et doux, partout où rien ne trouble son repos et sa sécurité [309] », et que « le Tahitien qui s'en est tenu scrupuleusement à la loi de la nature (est) plus voisin d'une bonne législation qu'aucun peuple civilisé [310] », en Europe « la loi civile ne doit être que l'énonciation de la loi de la nature [311] ». C'est alors que seront conciliés « le bien général et l'utilité particulière [312] ». « Combien nous sommes loin de la nature et du heur [313] ! » soupire B. Et A lui fait écho : « Que le code des nations serait court, si on le conformait rigoureusement à celui de la natu-

304 Ibid.
305 Ibid.
306 Ibid., p. 982.
307 Ibid., p. 989.
308 Ibid., p. 991.
309 DIDEROT, Supplément au voyage de Bougainville ou Dialogue entre A et B, op. cit., p. 967.
310 Ibid., p. 994.
311 Ibid., p. 993.
312 Ibid., p. 987.
313 Ibid., p. 998.

re [314] ! » Que faire entre-temps ? Contre mauvaise fortune bon cœur : « Nous parlerons contre les lois insensées jusqu'à ce qu'on les réforme ; et, en attendant, nous nous y soumettrons [315] ». Comme type de lois insensées, Diderot – ou plutôt son Tahitien – s'attarde sur celles qui concernent la sexualité. La loi de la nature ne reconnaît, dans ce domaine, que le libre échange. « Qu'est-ce que tu veux dire avec les mots, fornication, inceste, adultère [316] ? » demande Orou à l'aumônier, et il le convainc que « l'inceste ne blesse en rien la nature [317] ».

L'exemple va loin et se retourne contre cet hédonisme naïf, car si l'inceste et l'adultère, voire le viol, sont dans la nature, pourquoi l'agressivité, sous toutes ses formes, [328] ne le serait-elle pas ? Comme le note judicieusement Todorov, à l'époque même de Diderot, les personnages de Sade en seront persuadés et pousseront jusqu'à leur ultime conséquence les arguments de Diderot. « La cruauté est dans la nature », dit un personnage de La Philosophie dans le boudoir, « la cruauté n'est autre chose que l'énergie de l'homme que la civilisation n'a point encore corrompue : elle est donc une vertu et non pas un vice [318] ». En conséquence, un autre personnage entreprend l'éloge du meurtre, après avoir légitimé l'adultère, l'inceste, la sodomie et la bestialité, tous comportements qui, selon lui, sont dans la nature. Mais on sait jusqu'à quels excès conduit la loi de la nature d'après le marquis de Sade. C'est que lorsque l'homme veut se réduire à son animalité, lorsqu'il investit les ressources de son intelligence dans l'expression et l'expansion de son animalité, il atteint, dans la cruauté, une perversion que la bête ignore.

C'est un autre contemporain de Diderot, Rousseau, qui tire la leçon finale de ce type de naturalisme : « L'argument tiré des bêtes ne conclut point et n'est pas vrai. L'homme n'est point un chien, ni un loup. Il ne faut qu'établir dans son espèce les premiers rapports de la société pour donner à ses sentiments une moralité toujours inconnue

---

314 Ibid.

315 Ibid., p. 1001.

316 Ibid., p. 987.

317 Ibid., p. 988.

318 SADE, La philosophie dans le boudoir, Paris, Jean-Jacques Pauvert 1970, p. 125.

aux bêtes [319] ». La différence entre l'homme et l'animal réside dans la possibilité qu'a l'individu humain de se poser soi-même à travers la nature, à laquelle il appartient par son être biologique, contre la nature, dont il se distingue comme individu social. Cette possibilité lui donne la mesure de son autonomie par rapport au déterminisme de la nature ; elle définit sa vocation d'homme.

[329]

Naturaliste, Claude Lévi-Strauss l'est également, mais dans un tout autre sens que Diderot. Il reste que, dans l'expérience de l'anthropologue, la nostalgie primitiviste est au point de départ, comme elle l'était chez l'homme de lettres des Lumières. Dès son premier séjour chez les Indiens, Lévi-Strauss est ému par leur misère, mais, écrit-il, « cette misère est animée de chuchotements et de rires. Les couples s'étreignent comme dans la nostalgie d'une unité perdue ; les caresses ne s'interrompent pas au passage de l'étranger. On devine chez tous une immense gentillesse, une profonde insouciance, une naïve et charmante satisfaction animale et, rassemblant ces sentiments divers, quelque chose comme l'expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine [320] ». Fidèle à la tradition primitiviste, l'anthropologue se prévaut du mode de vie des Indiens, qu'il considère « authentique », pour dénoncer ce qu'il appelle « l'inauthenticité » du mode de vie civilisé, portant ainsi un jugement de valeur absolue en contradiction avec son relativisme culturel radical [321].

Qu'est-ce que les sociétés dites authentiques révèlent sur l'homme ? Lévi-Strauss entend répondre à cette question, car la diversité des

---

319 ROUSSEAU, Lettre à d'Alembert, cité par T. TODOROV, Nous et les autres, op. cit., p. 39.

320 Claude LÉVI-STRAUSS, Tristes tropiques, Paris, coll. « Terre humaine », Plon 1955, p. 336.

321 « L'avenir jugera sans doute que la plus importante contribution de l'anthropologie aux sciences sociales est d'avoir introduit (d'ailleurs inconsciemment) cette distinction capitale entre deux modalités d'existence sociale : un genre de vie perçu à l'origine comme traditionnel et archaïque, qui est avant tout celui des sociétés authentiques ; et des formes d'apparition plus récente, dont le premier type n'est certainement pas absent, mais où des propos imparfaitement et incomplètement authentiques se trouvent organisés au sein d'un système plus vaste, lui-même frappé d'inauthenticité » (Anthropologie structurale, Paris, Plon 1958, p. 402403).

cultures se greffe sur l'unité profonde de l'espèce. Il existe bien des traits universels qui caractérisent celle-ci, mais, précise-t-il, « puisqu'ils sont universels, [330] ces caractères relèvent du biologiste et du psychologue », tandis que « le rôle de l'ethnographe est de décrire et d'analyser les différences qui apparaissent dans la manière dont ils se manifestent dans les diverses sociétés, celui de l'ethnologue d'en rendre compte [322] ». Or le biologiste et le psychologue nous apprennent que l'homme est un vivant parmi les vivants, et, en conséquence, Lévi-Strauss préfère substituer « à la définition de l'homme comme être moral », « celle de l'homme comme être vivant [323] ». Il reste à savoir quel est le statut ontologique de ce vivant particulier qu'est l'homme. Lévi-Strauss le précise en définissant la tâche ultime des sciences humaines : « Nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre [324] ». « Par-delà la diversité empirique des sociétés humaines, l'analyse ethnographique veut atteindre des invariants (...). Pourtant, ce ne serait pas assez d'avoir résorbé des humanités particulières dans une humanité générale ; cette première entreprise en amorce d'autres (...) qui incombent aux sciences exactes et naturelles : réintégrer la culture dans la nature, et, finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physio-chimiques [325] ». Il nous reste une consolation : savoir que « le jour où l'on parviendra à comprendre la vie comme une fonction de la matière inerte, ce sera pour découvrir que celle-ci possède des propriétés bien différentes de celles qu'on lui attribuait antérieurement [326] ».

Plus que le naturalisme de Lévi-Strauss et sa profession de foi scientiste, c'est son primitivisme qui déteint sur les anthropologues contemporains, à moins qu'il ne s'agisse là simplement d'une tendance inhérente à la profession ; [331] car, comme le note Buijtenhuis : « L'anthropologie est bien connue pour son romantisme et la tendance qu'ont ceux qui la pratiquent à idéaliser la vie et l'esprit des peuples qu'ils étudient [327] ». Dans un texte suggestif, Pascal Bruckner évoque

---

322 Claude LÉVI-STRAUSS, Anthropologie structurale, op. cit., p. 18.

323 Claude LÉVI-STRAUSS, Le Regard éloigné, Paris, Plon 1983, p. 374.

324 Claude LÉVI-STRAUSS, La Pensée sauvage, op. cit., p. 326.

325 Ibid., p. 327.

326 Ibid., p. 327-328.

327 Cité par Sidney X. MINTZ, « Le rouge et le noir », in Les Temps Modernes, juin-juillet 1971, n° 299-300, p. 2358.

les visions primitivistes développées par un certain nombre d'anthropologues, en commençant par Lévi-Strauss lui-même – « Ainsi, écrit-il, les populations primitives reçoivent-elles leurs tributs d'éloges ; petites communautés à structure cristalline où la solidarité et la réciprocité sont des pratiques quotidiennes (Lévi-Strauss) ; bienheureuse anarchie des Indiens Guayakis du sud-est du Paraguay vivant sans pouvoir central, sans divisions (Pierre Clastres) ; société unifiée par la présence bienveillante et nourricière d'une forêt, d'une jungle ou d'un fleuve qui pourvoit aux besoins de tous (Marshall Sahlins) ; société de l'harmonie spontanée et du conflit bienheureux (Robert Jaulin) ; profusion des sens et du bonheur érotique des atolls du Pacifique-sud (Malinowski), telles sont les utopies au demeurant séduisantes qui animent l'ethnologie contemporaine [328] ». Pour ces ethnologues et bien d'autres, « l'innocence » des primitifs contraste avec « les tares » des Occidentaux, et ces derniers sont appelés à se régénérer au contact des premiers. Caractéristique à cet égard est le parallèle qu'établit Jaulin entre deux types de sociétés : « Notre civilisation : cet objet fondé sur le contradictoire, et dont la permanence du bruit, des drames, des modifications, des conquêtes, est le trait intime et la constante histoire. La paix, la discrétion, la maîtrise de soi indiennes contrastent avec ce drame occidental d'être [329] ».

[332]

Ni homme de lettres, ni anthropologue, Herbert Marcuse est un philosophe qui croit, comme Saint-Simon, que « l'âge d'or du genre humain n'est point derrière nous, (qu') il est au-devant [330] ». Son livre Eros et civilisation entre dans le genre littéraire de l'utopie. Corrigeant Marx par Freud et Freud par Marx, il croit possible l'avènement d'une humanité parfaitement réconciliée avec elle-même et avec la nature, d'une humanité régie par le principe de plaisir, formulation moderne de ce que Diderot appelait l'intérêt. Le type de société où peut s'épanouir une telle humanité peut se concevoir aux deux étapes extrêmes du développement historique de la civilisation : à son étape la plus primitive, à son étape la plus avancée. Le premier cas « se référerait à

328 Pascal BRUCKNER, Le Sanglot de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi, Paris, Seuil 1983, p. 184.

329 Robert JAULIN, La Paix blanche, Paris, Seuil 1983, p. 184.

330 Cité par T. TODOROV, Nous et les autres, op. cit. p. 301.

une répartition non répressive de la pénurie (comme elle a peut-être existé, par exemple, aux époques matriarcales de l'ancienne société) », où l'aliénation n'a pas encore commencé ; le second, à « une organisation rationnelle d'une société industrielle très avancée après la victoire sur la pénurie » et la suppression de l'aliénation, grâce à « l'automation du travail, la réduction du temps de travail à un minimum et l'interchangeabilité des fonctions [331] ». Dans les deux cas, la tendance dominante serait une « attitude maternelle générale [332] ». De cette attitude, l'ethnologie nous fournit un exemple avec les Arapesh, étudiés par Margaret Mead, et dont la société se caractérise par « l'absence de toute perspective de jalousie et d'envie, l'accent mis sur la coopération [333] ». Quant à la littérature, elle nous en présente des modèles [333] mythiques, tels que ceux d'Orphée et de Narcisse, dont « l'image est celle de la joie et de l'accomplissements [334] ».

Mais comme ces modèles se réfèrent à un mode de vie primitif, de surcroît imaginaire, la question se pose de savoir si la civilisation non répressive projetée par Marcuse dans le futur ne marquerait pas plutôt un retour à la primitivité ou même, à en croire la théorie de Freud, à un stade infra-humain. Il n'en est rien, pense Marcuse, parce que l'homme a atteint un degré d'évolution qui lui permet de trouver, entre le travail et le désir, un équilibre raisonnable qui favorise l'autosublimation minimale des pulsions, nécessaire au maintien d'un ordre social cohérent. Dès lors, le principe de plaisir, qui, dans la société répressive, se réfugiait dans la sexualité génitale, s'étendrait à toute la personnalité. Érotisé, le corps peut devenir un instrument de plaisir marqué par la recherche constante de la satisfaction, et le plaisir se différencier jusqu'à s'étendre à toutes les activités de l'homme. Le travail peut devenir le libre jeu des possibilités individuelles, comme le souhaitait Marx [335]. Les relations sociales, en s'érotisant, perdraient

---

331 Herbert MARCUSE, Éros et civilisation, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 137.

332 Ibid., p. 188. L'expression est de Geza Roheim.

333 Ibid. Citation de Margaret Mead.

334 Herbert MARCUSE, Éros et civilisation, op. cit., p. 144.

335 « Dans la société communiste, écrit Mars, où personne ne se voit attribuer une sphère exclusive d'activité, mais où chacun peut se donner une formation complète dans n'importe quel domaine, c'est la société qui règle la production générale. Elle me donne ainsi la possibilité de faire aujourd'hui ceci,

toute agressivité et seraient empreintes de bienveillance. Enfin la mort, qui semble signifier l'échec absolu de la réconciliation entre désir et réalité, pourra être assumée sans angoisse : « La mort peut devenir un signe de [334] liberté (...). Comme toutes les autres nécessités, elle peut être rendue rationnelle, indolore. Les hommes peuvent mourir sans angoisse s'ils savent que ce qu'ils aiment est protégé de la misère et de l'abandon. Après une vie comblée, ils peuvent prendre sur eux de mourir, au moment de leur choix [336] ».

L'hypothèse de Marcuse repose, en ultime instance, sur une distinction simple entre deux notions : celles de répression et de surrépression. La répression modifie les pulsions de telle sorte que l'homme puisse lutter contre la pénurie et répartir ses biens pour la satisfaction de chacun et de tous. Cette répression, condition nécessaire de l'évolution phylogénétique de l'animal à l'homme, est naturelle ; elle seule mérite le nom de principe de réalité. Dans la société d'abondance, elle devrait être réduite au minimum, de sorte que le principe de réalité puisse être redéfini par le principe de plaisir dans ses termes. Ce qui, dans la société industrielle avancée, est artificiel, c'est la surrépression des pulsions, commandée par le principe de rendement – produire toujours davantage à meilleur marché. Elle se justifiait peut-être au début de l'ère industrielle ; elle n'a plus de raison d'être aujourd'hui, dans une société où la pénurie, très atténuée, ne survit qu'en raison d'une mauvaise organisation économique et sociale. L'espoir est donc là ! L'automation, en se généralisant, va automatiquement inverser le rapport entre le temps de travail et le temps de loisir, et cette inversion marquera la rupture révolutionnaire et le passage à la société non répressive.

L'utopie de Marcuse est sans doute séduisante, mais est-elle autre chose qu'une utopie ? Les idées de Marcuse sont très claires, mais il n'est pas sûr qu'elles soient distinctes. Comment discerner exactement le contenu que chacune d'elles prétend désigner ? Par où passe la frontière entre [335] la répression et la sur-répression, le principe de réali-

---

demain cela, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de faire de l'élevage le soir, de faire de la critique après dîner suivant mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, pâtre ou critique » (In Maximilien RUBEL, Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste 2 : Révolution et socialisme, Paris, Payot 1970, p. 214.

336 Herbert MARCUSE, Éros et civilisation, op. cit., p. 204.

té et le principe de rendement, le naturel et l'artificiel ? Comment Éros, qui est défini par la raison, peut-il « redéfinir la raison en ses termes ? » Quel est le statut ontologique d'Éros ? On pourrait questionner l'auteur sur bien d'autres distinctions analogues. D'autre part, Marcuse accuse l'histoire de tous les malheurs de l'existence, au nom d'une nature humaine originellement innocente et capable de bonheur intégral. N'est-il pas légitime de professer un peu moins de pessimisme historique et un peu moins d'optimisme anthropologique ?

L'universalisme formaliste

Retour à la table des matières

Hostiles à l'universalisme rationaliste, qui glorifie l'homme en tant que sujet libre et raisonnable, capable de transformer la nature et de « faire » l'histoire ; sensibles à l'universalisme naturaliste, qui projette, dans des visions utopiques, l'image d'un homme « innocent et doux », apte à trouver le bonheur intégral dans un commerce paisible avec son semblable et avec la nature, les anthropologues contemporains ont, pour leur propre gouverne, élaboré des thèses universalistes de type formaliste qui sauvegardent l'unité fonctionnelle de l'espèce humaine, tout en contournant le problème concret que pose leur relativisme radical. Celui-ci, en effet, ne porte pas sur la forme des cultures, mais sur leur contenu. Il consiste à savoir si, parmi les valeurs véhiculées par les différentes cultures, il n'en est pas certaines qui ont une portée universelle et s'imposent, du moins en droit, à tous les hommes du simple fait qu'ils sont des hommes ; et si, par contrecoup, il n'en est pas d'autres qui, affrontées à ces valeurs universelles, apparaissent comme des anti-valeurs ou pour le moins révèlent leur caducité. C'est là, on s'en souvient, le sens de la question [336] que posait Raymond Aron à Claude Lévi-Strauss et à laquelle ce dernier s'abstenait de répondre. Or les anthropologues concernés tendent à occulter ce problème en posant l'unité et l'universalité au plan formel des fonctions et des structures et en abandonnant le contenu des diverses cultures à une dispersion qui défie toute conceptualisation et interdit, de ce fait, tout jugement que l'on serait tenté de porter sur le système de valeurs inhérent à chacune. Les thèses de l'universalisme formaliste répondent à trois orientations différentes, dont les deux premières sont

caractéristiques de l'anthropologie anglo-saxonne et la troisième de l'anthropologie française.

La première orientation est celle du fonctionnalisme, représenté surtout par Malinowski. Pour lui, toutes les institutions culturelles, des plus simples aux plus complexes, dérivent, en ultime instance, des fonctions physiologiques de base : l'alimentation, la reproduction, la protection, le mouvement, la croissance, la santé : « Pour clarifier le processus de dérivation et la hiérarchie des besoins, écrit-il, nous aurons à montrer comment l'économie, la connaissance, la religion et les mécanismes de la loi, la tâche éducative et la créativité artistique, sont directement ou indirectement liés aux besoins fondamentaux, c'est-à-dire aux besoins physiologiques [337] ».

Lévi-Strauss critique avec raison « les simplifications excessives imputables à l'école dite fonctionnelle qui, principalement avec Malinowski, en est venue (...) à ramener la diversité des coutumes, des croyances et des institutions à autant de moyens équivalents pour satisfaire les besoins les plus élémentaires de l'espèce, si bien qu'on a pu dire que, dans une telle conception, la culture n'est plus qu'une [337] immense métaphore de la reproduction et de la digestion [338] ». « Qu'avons-nous appris (...) sur l'état de la société en général, dit-il encore, quand on nous laisse en tête-à-tête avec cette proposition : "Les besoins organiques de l'homme (l'auteur énumère : alimentation, protection, reproduction) fournissent les impératifs fondamentaux qui conduisent au développement de la vie sociale [339]". Pourquoi, se demande-t-il, Malinowski éprouve-t-il le besoin d'introduire ses fines observations empiriques sur le statut des sexes chez les Trobriandais par ce truisme : "Pour que la famille se maintienne, et même pour qu'elle existe, la femme et l'homme sont également indispensa-

---

337 Bronislaw MALINOWSKI, A Scientific Theory of Culture and Other Essays, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944, p. 120. [La version française du livre, sous le titre : Une théorie scientifique de la culture et autres essais, est disponible dans Les Classiques des sciences sociales. JMT.]

338 Claude LÉVI-STRAUSS, « Culture et nature. La condition humaine à la lumière de l'anthropologie », in Commentaire, n° 15, autonome 1981, p. 367.

339 Claude LÉVI-STRAUSS, Anthropologie structurale, op. cit., p. 18.

bles" ? [340] ». Il n'y a pas davantage à dire pour montrer la vacuité de telles généralisations qui, non seulement ne disent rien sur l'humanité de l'homme, étant donné que ce qui le spécifie est rapporté à ce qu'il partage avec l'animal, mais aussi laissent totalement de côté le problème de la valeur comparée des cultures.

La deuxième orientation se veut concrète. Elle porte sur le contenu des cultures et cherche à savoir si, à ce niveau, il existe des universaux. Mais la problématique ne concerne pas l'existence éventuelle, dans certaines cultures, de valeurs éthiques de portée universelle, attestant un développement privilégié de ces cultures, au moins sur un plan donné. Elle concerne l'existence, dans toutes les cultures, d'institutions ou de catégories d'institutions analogues, parce qu'elles répondent aux besoins fondamentaux de l'homme, qui sont partout les mêmes. Si l'on doit voir dans la culture l'attribut essentiel de la condition humaine, dans tous les temps et chez tous les peuples, il faut bien en effet que toutes les [338] cultures aient un même contenu. Mais ce contenu commun peut-il être autre chose qu'une simple nomenclature servant d'accolade à des pratiques fort diversifiées ?

Voici comment Lévi-Strauss décrit et critique la perspective de ce genre de théorie : « Y a-t-il des universaux de la culture ? Vico, qui semble s'être posé le premier la question, en distinguait trois : la religion, le mariage assorti de la prohibition de l'inceste et l'ensevelissement des morts. Par des pointages portant sur plusieurs centaines de populations, les ethnologues – surtout américains – ont considérablement enrichi l'inventaire et proposé une liste de traits universels : classe d'âge, sports athlétiques, parures, calendrier, apprentissage de la propreté corporelle, organisation collective, cuisine, travail coopératif, cosmologie, galanterie, danse, art décoratif, etc. Outre la cocasserie du répertoire alphabétique, ces dénominateurs communs ne sont que des catégories vagues et sans signification [341] ». En somme, ils reproduisent les titres et sous-titres de la table des matières de n'importe quel manuel d'ethnographie.

La troisième orientation est celle que Claude Lévi-Strauss a imprimée à l'ethnologie française en la soumettant à la méthode de l'analyse structurale et en faisant d'elle, durant plus de deux décennies, une

---

340 Ibid., p. 20.

341 Claude LÉVI-STRAUSS, « Culture et nature », op. cit, p. 371.

discipline pilote dans le champ des sciences humaines. Lévi-Strauss ne sort pas de la problématique des universaux de la culture, mais, au lieu de chercher ceux-ci au niveau des fonctions, il les découvre à celui de structures : « Tel qu'il se pose aujourd'hui aux ethnologues, écrit-il, le problème de la culture, donc de la condition humaine, consiste à découvrir des lois d'ordre sous-jacentes à la diversité observable des croyances et des institutions ». Ainsi, par exemple, « les langues du monde diffèrent à des degrés divers par le phonétisme et la grammaire ; mais, aussi éloignées qu'on [339] les prenne, elles obéissent à des contraintes qui, elles, sont universelles [342] ». Ces lois d'ordre sont les invariants structuraux qui sous-tendent et conditionnent la production de n'importe quel objet culturel, à quelque société et à quelque époque qu'il appartienne, qu'il s'agisse d'un art culinaire européen, d'un système de parenté africain ou d'un mythe amérindien. Elles renvoient en définitive à l'esprit humain qui produit la culture et qui est identique chez tous les hommes : « L'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu et (...) ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés [343] ». Ainsi se trouve résolue, aux yeux de Lévi-Strauss, « l'antinomie entre l'unicité de la condition humaine et la pluralité apparemment inépuisable des formes sous lesquelles nous l'appréhendons [344] ».

Mais si elle résout l'antinomie, toute formelle, entre l'unité de l'espèce humaine et la diversité de ses manifestations, l'anthropologie structurale laisse subsister l'antinomie concrète entre l'universalité des valeurs humaines fondamentales et la relativité des valeurs particulières inhérentes aux diverses cultures. C'est que reconnaître des valeurs universelles, c'est se référer nécessairement à une subjectivité transcendantale que Lévi-Strauss ne reconnaît pas. Il suffit, pour s'en convaincre, de confronter son entreprise avec celle, analogue, de Kant. L'Anthropologie structurale reprend le projet de la Critique de la raison pure. C'est une psychologie pure, dont le but est de découvrir les structures de l'esprit qui constituent l'objet de la connaissance. Dans un sens, Lévi-Strauss va plus loin que Kant, car, comme le note

342 Claude LÉVI-STRAUSS, « Culture et nature », op. cit, p. 371.
343 Claude LÉVI-STRAUSS, Anthropologie structurale, op. cit, p. 28.
344 Claude LÉVI-STRAUSS, « Culture et nature », op. cit, p. 372.

Roger Bastide, « tandis que Kant [340] essaie de trouver les catégories de la raison, catégories vides et inconscientes elles aussi, à travers l'analyse des diverses sciences occidentales, ce qui fait qu'il ne peut atteindre que notre subjectivité, M. Lévi-Strauss essaie de trouver les structures fondamentales de l'esprit humain, dans ce qu'il a d'universel, à travers l'analyse des données, apparemment chaotiques, de l'ethnographie [345] ». Cette différence avec la Critique de la raison pure suffit à indiquer l'immense apport scientifique de l'Anthropologie structurale. Mais si la démarche est analogue, les conclusions sur la nature et la fonction de l'esprit sont diamétralement opposées. Pour Kant, l'activité de la connaissance n'est qu'une manifestation partielle de la « spontanéité de l'esprit ». Elle est le propre de l'entendement, limité au domaine de l'expérience sensible. Mais l'entendement n'est pas tout l'esprit. Il a sa vérité dans la raison, faculté de l'absolu, qui se pose comme autonomie par rapport à la nature, c'est-à-dire comme liberté. Chez Lévi-Strauss, il s'agit d'un « kantisme sans sujet transcendantal ». La formule est de Ricœur, Lévi-Strauss l'accepte au cours d'un dialogue avec le philosophe [346]. Il la reprend dans l'ouverture de son ouvrage Le Cru et le cuit, pour caractériser sa pensée. Selon lui, « l'activité symbolique de l'esprit » – équivalent de ce que Kant appelait la « spontanéité de l'esprit » – se réduit à l'entendement. Elle s'exprime tout entière dans le rapport de réciprocité qui lie l'ordre mental à l'ordre naturel ; ce rapport l'épuise. Elle est la pensée totalement objectivée, c'est pourquoi elle est saisie de l'extérieur, par l'analyse structurale des produits de la culture, et non par la « réflexion ». D'ailleurs, la réflexion elle-même n'est rien [341] d'autre que l'intériorisation du cosmos. Quelle intelligibilité offre en réalité cette totale réciprocité des lois de la pensée et des lois du monde ? Posée en termes d'origine et de genèse, elle signifierait que l'esprit rejoint la matière parce qu'il est issu de la matière. Comment l'esprit peut-il surgir de la matière ? Lévi-Strauss esquive le problème avec une élégance qui réussit difficilement à donner le change : « Je ne serais pas effrayé si l'on me démontrait que le structuralisme débouche sur la restauration d'une sorte de matérialisme vulgaire. Mais par ailleurs, je sais trop que cette

---

345 Roger BASTIDE, « Sociologie et psychologie », in Georges GURVITCH, Traité de sociologie, Paris, PUF, t. I, p. 76-77.

346 Voir Esprit, n° 322, novembre 1963, « La pensée sauvage et le structuralisme », en particulier p. 628-653.

orientation est contraire au mouvement de la pensée philosophique contemporaine pour ne pas m'imposer à moi-même une attitude de défiance : je lis le poteau indicateur et je m'interdis à moi-même d'avancer sur le chemin qu'il m'indique [347] ».

Ce n'est pas sur une option matérialiste, vulgaire ou distinguée, que l'on peut fonder les droits de l'homme. Et ce n'est pas sans raison que Lévi-Strauss cherche à « diluer » les droits de l'homme « dans un droit général des êtres vivants, institué cependant par ceux qui parlent [348] ». On ne peut fonder les droits de l'homme sans référence à la subjectivité transcendantale qui spécifie l'homme et qui est fondamentalement intersubjectivité.

347 Esprit, nº 322, op. cit, p. 652.

348 Tzvetan TODOROV, Nous et les autres, op. cit, p. 90.

[343]

Cultures et droits de l'homme
Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990

Chapitre III

Fondement et fonction des droits de l'homme

Retour à la table des matières

L'exposé critique du relativisme culturel par lequel j'ai inauguré ce cours, celui des diverses formes d'universalisme qui l'a immédiatement suivi, partaient d'un présupposé ou, si l'on veut, d'un postulat qu'il faut à présent expliciter et démontrer, car il est l'objet spécifique de cette troisième leçon. Il s'agit, d'une part de montrer qu'il existe des valeurs universelles et que la Déclaration des droits de l'homme en est l'expression actuelle, valide mais perfectible ; d'autre part d'établir que les droits de l'homme trouvent leur fondement dans la nature rationnelle de l'homme, en tant que la raison est exigence de liberté pour soi et pour les autres et que cette exigence constitue un droit naturel inaliénable. Ce postulat implique une problématique proprement philosophique, où les considérations politiques concrètes se réfèrent nécessairement, en ultime instance, à des principes métaphysiques abstraits. « Les abstractions philosophiques – dit avec raison Tzvetan Todorov – peuvent se rapprocher de nous à l'aide de cette médiation qu'est justement la pensée morale et politique, qui entre en rapport aussi bien

avec la métaphysique la plus abstraite qu'avec la vie de tous les jours. Il est difficile de savoir si l'on est pour ou contre la rationalité ; les choses se précisent un peu quand on comprend que le choix est aussi celui pour ou contre la démocratie. Les doctrines [344] philosophiques, disait Tocqueville, ont des conséquences pratiques [349] ».

La problématique philosophique que nous abordons est en fait éminemment conflictuelle. Une évidence sert de point de départ, c'est qu'il est parfaitement illogique de rejeter le droit naturel : « Rejeter le droit naturel, écrit à juste titre Léo Strauss, revient à dire que tout droit est positif, autrement dit que le droit est déterminé exclusivement par les législateurs et les tribunaux des différents pays. Or il est évident qu'il est parfaitement sensé et parfois même nécessaire de parler de lois ou de décision injustes. En posant de tels jugements, nous impliquons qu'il y a un étalon du juste et de l'injuste qui est indépendant du droit positif et lui est supérieur : un étalon grâce auquel nous sommes capables de juger le droit positif [350] ». Évident, ce point de départ est néanmoins équivoque, car il soulève au moins trois problèmes. Le premier est relatif à la notion même de droit naturel. Léo Strauss et, dans son sillage, d'autres philosophes, s'insurgent contre le droit naturel « subjectif »caractéristique de la modernité qui, selon eux, tend, d'une manière ou de l'autre, à rabattre le droit sur le fait et à faire de l'histoire le tribunal du droit ; ils préconisent le retour au droit naturel « objectif », mis à jour par les Grecs, qui se réfère, non pas à la nature humaine, mais à la nature des choses, c'est-à-dire à un univers organisé et finalisé, où l'homme doit trouver la place qui lui revient. Le deuxième problème concerne les droits de l'homme eux-mêmes qui, pour les uns, visent à défendre les libertés individuelles contre les empiètements possibles de l'État et donc à imposer des limites au pouvoir de ce dernier et, pour les autres, à réclamer de l'État une plus [345] grande justice sociale et donc à accroître son pouvoir d'intervention. Le troisième problème a trait aux rapports entre le droit naturel, en principe universel et immuable, les droits de l'homme, en principe universels mais susceptibles d'évolution, et le droit positif, toujours

---

349 Tzvetan TODOROV, Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine, Paris, Seuil 1989, p. 11.

350 Léo STRAUSS, Droit naturel et histoire, Paris, coll. « Champs », Flammarion 1986, p. 14.

particulier, tributaire d'une époque, d'une culture et d'une situation sociale déterminées.

Je ne traiterai pas ces problèmes séparément, car ils sont organiquement liés. Je les envisagerai ensemble selon trois perspectives susceptibles d'en démêler progressivement l'écheveau et d'en faire apparaître la solution. Une première démarche consistera à lever les ambiguïtés du droit naturel qui n'ont cessé d'obscurcir le débat inhérent à la philosophie politique depuis l'antiquité jusqu'à la Révolution française et de la Révolution française à nos jours. Issues de définitions divergentes du concept de nature, ces ambiguïtés affectent la conception que l'on se fait des droits de l'homme et de leur rapport avec le droit positif. La deuxième démarche peut paraître a priori arbitraire, je la crois néanmoins essentielle : elle consiste à réviser les leçons de la Révolution française, telles qu'elles ont été codifiées par les deux plus grands représentants de l'idéalisme allemand, Kant et Hegel, qui, contrairement à une interprétation aujourd'hui courante, me semblent plus complémentaires qu'antagoniques. Ces leçons portent sur la définition du droit naturel, qui se réfère à la subjectivité transcendantale de l'homme spécifiée par la liberté rationnelle ; sur le rapport que ce droit naturel instaure, au nom même de la liberté, entre les individus et l'État ; sur la dynamique qui s'établit, au cours de l'histoire, entre le droit positif, par définition évolutif, et le droit naturel, par essence immuable. La troisième démarche nous permettra alors d'expliciter le fondement et la fonction des droits de l'homme dans leur position intermédiaire entre le droit naturel dont ils dérivent et le droit positif qu'ils sont appelés à réguler.

[346]

Les ambiguïtés du droit naturel

Retour à la table des matières

Avant de relever les ambiguïtés qui ont marqué, durant des siècles, le débat sur le droit naturel, il n'est peut-être pas inutile de signaler deux catégories de penseurs ou de théoriciens qui en rejettent le concept, en dépit du caractère illogique de ce rejet, souligné par Léo Strauss.

La première catégorie est celle des sceptiques. Qui ne croit pas à l'existence de valeurs universelles ne peut évidemment pas admettre l'existence d'un droit universel supérieur aux divers droits positifs et juge de leur validité. Montaigne est le prototype de cette catégorie de penseurs : « Ils sont plaisans, écrit-il, quand pour donner quelque certitude aux loix, ils disent qu'il y en a aucunes fermes, perpétuelles et immuables, qu'ils nomment naturelles, qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence. Et, de celles-là, qui en fait le nombre de trois, qui de quatre, qui plus, qui moins : signe que c'est une marque aussi douteuse que le reste [351] ». Après Montaigne, c'est Pascal qui répète : « Ils confessent que la justice n'est pas dans ces coutumes, mais qu'elle réside dans les lois naturelles connues en tout pays. Certainement ils le soutiendraient opiniâtrement si la témérité du hasard qui a semé les lois humaines en avait rencontré au moins une qui fût universelle ; mais la plaisanterie est telle, que le caprice des hommes s'est si bien diversifié qu'il n'y en a point [352] ». Pour ces deux essayistes, comme plus tard pour les théoriciens du nationalisme et aujourd'hui pour les relativistes radicaux, la seule universalité concevable est celle qui est circonscrite aux frontières d'un État : elle s'exprime dans l'ensemble des lois prescrites par le droit positif correspondant, [347] auxquelles tous les citoyens doivent obéissance. Il est clair qu'une telle universalité, limitée ou relative, est contradictoire dans les termes. Par contre, un droit positif peut être considéré comme une particularisation de l'universel, dans la mesure où il s'efforce d'incarner, en fonction d'une situation particulière, les exigences du droit universel, appelé droit naturel [353].

C'est l'expression même de « droit naturel » qui incommode la deuxième catégorie de contestataires, celle des juristes. Le mot droit n'y a pas le même sens que dans l'expression « droit positif ». Comme le souligne Norberto Bobbio dans un chapitre intitulé « Quelques ar-

---

351 MONTAIGNE, Essais, Paris, Éditions Garnier 1962, t. I, p. 652.

352 PASCAL, Les Pensées, in Œuvres de Blaise Pascal, publiées par Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, 1904, t. XIII, section V, p. 216.

353 Déjà Montesquieu écrivait : « La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine » (De l'Esprit des lois [Les grands thèmes], Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1970, I, 2, p. 44).

guments contre le droit naturel » : « Par droit, les juristes entendent un ensemble de règles de la conduite humaine, caractérisées par ce qu'on les fait valoir par la force. Il en dérive que l'obligation juridique signifie le devoir d'agir conformément à une règle qui prévoit une conséquence dommageable en cas de violation [354] ». Or ce qu'on appelle le droit naturel ne dispose d'aucun moyen de contrainte, c'est un « droit désarmé » ; c'est donc, conclut l'auteur, « un droit dans un sens équivoque ou même incorrect [355] ». Et pour lui, la Déclaration des droits de l'homme, que l'on dit dériver du droit naturel, « n'est pas une déclaration de droits, mais de pieux désirs [356] ».

[348]

Ainsi présenté, l'argument est irréfutable. Il signifie que le droit naturel ne relève pas de la science juridique. De quelle discipline est-il tributaire ? Le non-dit de l'expression « droit naturel » nous l'indique. C'est Bertrand de Jouvenel qui l'explicite : « Le mot clé qui ne figure pas dans l'énoncé est le mot de morale, et c'est à ce substantif élidé que se rapporte l'adjectif naturel. Lorsqu'on parle de droit naturel, on entend premièrement que le fondement du droit positif se trouve dans la morale [357] ». C'est donc de la philosophie morale que relève le droit naturel, et Norberto Bobbio le reconnaît implicitement lorsqu'il écrit : « Personne ne nie qu'il puisse exprimer une exigence [358] ». Mais cela ne signifie nullement que, dans l'expression incriminée, le mot droit ait « un sens équivoque ou même incorrect ». Cela signifie plutôt que le droit naturel, parce qu'issu d'une exigence enracinée dans la nature humaine, est un droit supérieur à tous les droits positifs ; il est, en quelque sorte, le droit des droits. Il oblige au nom de l'humanité de l'homme, et non à celui d'une autorité législative particulière. Il a, de ce fait, la faculté de juger les droits positifs existants conformément à ses propres normes. En conséquence, que le droit naturel ne relève pas

---

354 Norberto BOBBIO, « Quelques arguments contre le droit naturel », in Le Droit naturel, Annales de philosophie politique 3, publication de l'Institut international de Philosophie politique, Paris, PUF 1959, p. 176.

355 Ibid.

356 Ibid., p. 177.

357 Bertrand DE JOUVENEL, « L'idée du droit naturel », in Le Droit naturel, op. cit, p. 162.

358 Norberto BOBBIO, « Quelques arguments contre le droit naturel », op. cit., p. 176.

de la science juridique ne légitime d'aucune manière l'attitude positiviste qui ne reconnaît comme justification du droit que l'autorité qui a édicté les lois ou celle qui en assure l'application, car rien ne garantit que cette autorité soit juste ou soit même animée par un véritable souci de justice.

Si dans l'expression « droit naturel », l'usage du substantif « droit » gêne les juristes, celui de l'adjectif « naturel » embarrasse les philosophes. Il renvoie directement ou [349] indirectement à la « nature » humaine, mais celle-ci est loin de faire l'objet d'une définition admise par tous ; elle se révèle plutôt une véritable pomme de discorde. Rousseau le déplorait déjà amèrement dans son Discours sur l'origine de l'inégalité : « Ce n'est point sans surprise et sans scandale, écrivait-il, qu'on remarque le peu d'accord qui règne sur cette importante matière entre les divers auteurs qui en ont traité. Parmi les plus grands écrivains, à peine en trouve-t-on deux qui soient du même avis sur ce point [359] ». Il serait fastidieux de retracer ici l'histoire des polémiques qui, depuis le haut Moyen Âge jusqu'à la Révolution française, ont divisé philosophes et théologiens sur le concept de nature humaine et celui, corrélatif, de droit naturel. Norberto Bobbio l'évoque en quelques lignes suggestives, que je me contente de citer : « Il suffit, écrit-il, de penser à certaines querelles fameuses : l'état de nature est-il un état de paix ou de guerre, ainsi que se le demandait Pufendorf en polémiquant avec Hobbes, ou bien l'instinct naturel fondamental est-il favorable ou contraire à la société (opinion qui divisait Hobbes et Grotius), ou encore l'homme naturel est-il faible et incertain comme le disait Pufendorf, ou fort et sûr comme l'affirmait Rousseau, ou enfin la loi naturelle est-elle commune aux hommes et aux animaux, comme le disait Ulpianus, ou n'appartient-elle qu'aux êtres rationnels, comme l'affirmait saint Thomas ? Qu'on pense en outre au grand nombre d'opinions différentes sur le contenu de la loi naturelle fondamentale, qui pour Hobbes est la paix, pour Cumberland la bienveillance, pour Pufendorf la socialité, pour Thomasius le bonheur, pour Wolf la perfection, pour la doctrine scolastique une simple proposition formelle,

---

359 ROUSSEAU, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, « Les classiques du peuple », Éditions sociales, 1977, p. 62.

[350] bonum faciendum male vitandum, qu'on pouvait remplir de n'importe quel contenu [360] ».

L'histoire des polémiques suscitées par le droit naturel est donc particulièrement complexe et passablement confuse. Néanmoins, elle se simplifie et s'éclaire, si l'on y voit l'histoire de l'émancipation de la raison et de son autorévélation comme source de ce droit universel qui se veut le juge ultime du bon et du mauvais, du juste et de l'injuste. Elle est aussi bien l'histoire du passage progressif du droit naturel objectif au droit naturel subjectif, et peut être récapitulée selon trois « moments » logiques qui se superposent, dans des proportions variables, chez les divers auteurs, mais dont chacun domine les deux autres durant une époque déterminée.

Le premier « moment » est marqué par une philosophie d'orientation cosmothéologique, centrée sur l'idée de la nature comme univers organisé, ordonné et régi par une loi éternelle et immuable, oeuvre de la Providence. L'homme connaît cette loi par « participation », parce que, dès l'origine, elle a été inscrite dans son cœur par la divinité. C'est là une conception qui remonte à Platon et à Cicéron ; saint Thomas l'exprimera à la perfection : « La loi naturelle n'est pas autre chose que la participation de la créature douée de raison à la loi éternelle [361] ». Cette loi, ensemble de normes inscrites dans l'ordre de la nature et dans le cœur de l'homme, est théoriquement revêtue du caractère de l'évidence et doit pouvoir s'imposer universellement comme le modèle régulateur de l'action individuelle et des lois de la cité. En pratique, le critère de l'évidence ne fonctionne guère et, pour savoir ce qu'il doit [351] faire personnellement et quelles lois il doit donner à la cité, l'homme est obligé d'avoir recours à la « nature des choses », l'ordre cosmo-théologique se traduisant concrètement par un ordre téléologique, où chaque catégorie d'êtres est dotée d'un telos, d'une finalité, qu'il faut dégager et poser comme l'idéal auquel conformer action et décision. C'est là l'orientation aristotélicienne, également présente dans la philosophie thomiste. Cette perspective présente un double inconvénient. Théoriquement, un droit naturel fondé sur une

---

360 Norberto BOBBIO, « Quelques arguments contre le droit naturel », op. cit., p. 180-181.

361 Cité par Alexandre P. d'ENTRÈVES, « Le droit naturel », in Le Droit naturel, op. cit, p. 155.

croyance religieuse n'oblige que les adeptes de cette croyance ; il n'est donc pas universel [362]. Pratiquement, un droit qui prescrit l'invention des moyens adéquats à une fin déterminée – que celle-ci concerne l'action individuelle ou la vie collective – ne dépasse pas ce que Kant appellera plus tard l'impératif d'habileté, essentiellement utilitaire et toujours particulier.

Le deuxième « moment » se distingue par une philosophie d'orientation anthropologique, axée sur la nature empirique de l'homme ; une nature spécifiée par un mélange complexe d'instincts, de sentiments, de volonté et de raison ; une nature « tantôt emportée par ses appétits et tantôt les gouvernant [363] ». La réflexion sur cette réalité n'était évidemment absente ni dans la philosophie antique ni dans la philosophie classique, qui distinguaient les instincts bons et les instincts mauvais, les sentiments altruistes et les sentiments égoïstes, la raison droite et la raison viciée. Mais ce qui était jugé bon, altruiste, droit, [352] ne l'était que dans la mesure où il reflétait la loi divine. Le deuxième « moment » dont il s'agit ici ne se réfère plus, du moins directement, à une origine transcendante de la norme morale constitutive du droit naturel. C'est l'homme concret en général projeté dans un hypothétique « état de nature », qui est pensé comme la source originelle du droit. Hobbes, le premier, le pose comme titulaire de droits inaliénables enracinés dans une liberté d'action illimitée. En se heurtant à la liberté, non moins illimitée, de tous les autres, chaque individu risque de perdre la vie, et c'est la peur de la mort qui oblige les hommes à déléguer leur pouvoir au Souverain, opérant ainsi le passage de l'état de nature, qui est un état de guerre, à la société civile, qui est un état de paix. Du droit naturel qui stipule la liberté absolue, mais une liberté pour la mort, naît la loi naturelle, qui est droit à la vie et à la paix. Comme on le voit, le contrat social, chez Hobbes, est la résultante d'un calcul d'intérêts raisonnable que la raison tire d'elle-même ; mais, dans cette opération, elle n'a pas encore atteint sa pleine autonomie.

---

362 En fait, chez les théologiens chrétiens, l'idée des lois éternelles inscrites par Dieu dans l'ordre de la nature et dans le cœur de l'homme se réfère à la notion biblique d'« Alliance », qui ne s'arrête pas aux relations bilatérales entre Dieu et le peuple juif, mais atteint des dimensions : a) universelles (les nations) ; b) cosmiques (terre, cieux, étoiles, tout animal vivant, etc.).

363 Bertrand DE JOUVENEL, « L'idée de droit naturel », in Le Droit naturel, op. cit, p. 168./

Pour être moins évident que dans la philosophie d'orientation cosmothéologique, le principe d'hétéronomie n'est pas pour autant absent dans la théorie de Hobbes : c'est la peur de la mort qui motive le passage de l'état de nature à l'état de société, et non une sociabilité fondamentale inhérente à la raison.

Que Hobbes soit le fondateur du droit naturel subjectif et de la conception moderne des droits de l'homme, ne fait l'objet d'aucun doute. Il n'est pas de philosophie politique postérieur qui n'ait subi son influence et qui n'ait eu à se situer par rapport à lui. Tous les éléments du droit naturel moderne sont déjà présents dans Le Léviathan : l'exigence de liberté inscrite dans la nature humaine, l'égalité de tous dans la liberté, la volonté raisonnable de gouverner ses passions. Mais la raison n'a encore ici qu'une fonction instrumentale et utilitaire. Il lui reste à apparaître [353] comme la source de la liberté et de l'égalité, et comme le fondement de la sociabilité.

Ce sera le troisième « moment », celui de son émancipation de tout principe d'hétéronomie, manifeste ou latent. C'est Rousseau qui entame cette étape avec la notion de « volonté générale », fondement du contrat social. La volonté générale est issue de la nature rationnelle de l'homme. À vrai dire, ni Rousseau ni Diderot n'en sont, comme on le pense souvent, les inventeurs, mais Pufendorf, qui écrit : « Que la volonté générale soit dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui, nul n'en disconviendra [364] ». Cette définition purement morale devient chez Rousseau un principe fondamental de l'existence politique. On sait la différence qu'il établit entre la volonté générale et la volonté de tous : « Il y a souvent, affirme-t-il, bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières ; mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale [365] » ; « Elle doit partir de tous et s'appli-

---

364 Cité par Alexis PHILONENKO, « Rousseau », in F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier, Dictionnaire des œuvres politiques, Paris, PUF 1986, p. 698.

365 ROUSSEAU, Le Contrat social, II, III, texte publié par Maurice HALBWACHS, Paris, Aubier-Montaigne 1943, p. 145.

quer à tous [366] ». Mais, à en croire l'interprétation d'Alexis Philonenko, la volonté générale chez Rousseau demeure « un idéal à jamais perdu », mis en échec, dans la réalité sociale, par la volonté de tous, si bien qu'elle est moins un « principe d'espérance » qu'une « fonction d'affliction ». C'est avec [354] Kant, ajoute-t-il, qu'« on retourne de la fonction d'affliction à la fonction d'espérance [367].

Dans la Révolution française, c'est précisément la « volonté de tous », c'est-à-dire « la somme des volontés particulières », dont Rousseau craignait tant les effets, qui cherche à fonder le régime nouveau, celui de la liberté et de l'égalité. Or elle aboutit au contraire du but proposé, c'est-à-dire au régime de la suspicion et de la terreur. Pour les détracteurs du droit naturel subjectif – Léo Strauss, Hanna Arendt, Michel Villey et d'autres –, la Terreur ne fut que le premier effet du renversement opéré par la modernité dans le concept de droit naturel. Il était logique qu'il fût suivi d'autres effets désastreux, tels que l'impérialisme, le colonialisme et le totalitarisme. La cause de ces phénomènes et des tragédies qui en ont découlé réside dans l'avènement du sujet rationnel comme source du droit et dans son exaltation comme maître absolu de la nature et de l'histoire. Pour Léo Strauss en particulier, les modernes sont coupables de trois forfaits. En remplaçant le droit naturel objectif des Anciens par le droit naturel subjectif, ils ont supprimé toute forme transcendante du droit et ont ainsi réduit le droit au fait, le devoir-être à l'être. En faisant de la société un artefact, objet d'un contrat entre volontés individuelles, alors que pour les Anciens la socialité était un trait spécifique de la nature humaine, ils ont vidé le droit naturel de son essence, qui est l'idéal de justice inhérent à l'homme en tant qu'animal social, justifiant ainsi le positivisme juridique selon lequel le droit tire sa validité de l'autorité qui l'édicte et le met en vigueur. En déduisant le droit naturel de la volonté individuelle, ils ont évacué l'idée de bien commun chère aux philosophies antique et classique et ont fait de l'État le simple défenseur des intérêts privés.

[355]

366 Ibid., II, IV, p. 154.

367 Alexis PHILONENKO, « Rousseau », in Dictionnaire des œuvres politiques, op. cit., p. 700.

Mais quelle est donc, pour les détracteurs de la modernité, la solution de rechange ? On peut difficilement les suivre dans leur nostalgie de l'ordre ancien, dont le droit était fondamentalement inégalitaire, puisqu'il sanctionnait la structure hiérarchique établie et s'accommodait de l'existence des esclaves. Léo Strauss trouve réponse ou refuge dans la philosophie politique ambiguë de Burke qui, dans ses Réflexions sur la Révolution française[368], condamne sévèrement les principes qui ont présidé à ladite Révolution, opère un retour à l'idée de Providence comme source de la loi naturelle, « conçoit la formation du droit comme une recherche "d'un juste milieu qu'il est impossible de définir", mais qu'"il n'est pas impossible d'apercevoir" [369] », en même temps qu'il manifeste un profond souci de l'individualité. « La querelle entre les anciens et les modernes, conclut Léo Strauss, touche en fin de compte, et peut-être depuis le début, au statut de "l'individualité". Burke lui-même était encore trop profondément imbu de l'esprit des "bons anciens" pour permettre à ce souci de l'individualité de l'emporter sur le souci de la vertu [370] ».

Tout comme la critique d'Hanna Arendt contre la philosophie de l'histoire, que j'ai évoquée au cours de la précédente leçon, celle de Léo Strauss contre le droit naturel subjectif n'atteint pas la conception moderne de l'humanisme, mais ses perversions. Et c'est là son principal mérite : elle oblige les défenseurs de la modernité à déceler les ambiguïtés qui ont rendu possible le détournement des principes de l'humanisme à des fins idéologiques suspectes ou criminelles ; elle les incite à redoubler de vigilance pour éviter [356] que ces principes, essentiellement critiques, ne basculent à nouveau dans le pièges du dogmatisme. C'est le sens de la profusion d'écrits sur le droit naturel et les droits de l'homme, à laquelle nous assistons aujourd'hui ; c'est le sens des lectures nouvelles d'auteurs tels que Hobbes ou Kant, Benjamin Constant ou Tocqueville, auxquelles on se livre volontiers de nos jours. Dans cette perspective, le retour à Kant se révèle particulièrement fécond, car toute sa philosophie morale et politique est issue d'une réflexion critique sur les principes de la Révolution française.

---

368 Edmund BURKE, Reflections on the Revolution in France (1790), edited by Conor Cruise O'Brien, London, Penguin, Pelican Classics, 2e éd., 1973.

369 Alain RENAUT, « Burke », in Dictionnaire des œuvres politiques, op. cit., p. 117.

370 Léo STRAUSS, Droit naturel et histoire, op. cit., p. 279.

Mais c'est Hegel qui dénonce les ambiguïtés inhérentes à ces principes et montre pourquoi ils ont conduit à la Terreur ; c'est lui qui explicite l'incidence de l'idéal moral constitutif du droit naturel sur les droits positifs des nations. On comprend certes que nombre d'auteurs considèrent Hegel sous un autre jour, voient en lui l'anti-Kant et lui reprochent d'avoir dissous la transcendante du droit naturel dans l'historicité des droits positifs. C'est là une interprétation qu'autorisent peut-être les multiples facettes de sa philosophie ; elle n'est pas la seule. « Il y a plusieurs Hegel, dit Merleau-Ponty, et l'historien le plus objectif est amené à se demander lequel a été le plus loin [371] ». Et encore : « Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle (...). Mais il se trouve que les successeurs de Hegel ont insisté, plutôt que sur ce qu'ils lui devaient, sur ce qu'ils refusaient de son héritage [372] ».

[357]

Les leçons de la Révolution française

Retour à la table des matières

Dans la Phénoménologie de l'esprit, Hegel explique, en un style éminemment serré, l'échec immédiat de la Révolution française, c'est-à-dire son aboutissement à la Terreur. Sans entrer ici dans le détail de ses analyses, j'indiquerai simplement les grandes lignes de la dialectique qui les sous-tend et les oriente. Dans la Révolution française, dit Hegel, « l'esprit est présent comme liberté absolue [373] ». L'idée de liberté absolue, telle qu'elle se pose dans la Révolution, est le résultat logique de la pensée critique du XVIII[e] siècle : de Montesquieu à Diderot, de Voltaire à Rousseau, cette pensée reflète et précipite la décadence de l'Ancien Régime, c'est-à-dire la destructuration de la société hiérarchique et la mise en question du décret providentiel censé la garantir. Dès lors, l'ordre qui régissait la société est senti par tous comme

371 Maurice MERLEAU-PONTY, Sens et non-sens, Paris, Éditions Nagel 1966, p. 110.

372 Ibid.

373 HEGEL, Phénoménologie de l'esprit, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, t. II, p. 131.

le suprême désordre, et les valeurs traditionnelles sont littéralement mises en pièces ; le Dieu qui présidait à l'ordre ancien n'est plus que le vide Être suprême [374], et le déisme n'est plus, selon le mot de Diderot, qu'un « athéisme sous bénéfice d'inventaire ». Plus d'au-delà, donc plus de valeurs a priori. Pour la conscience, le monde ne vaut plus que dans la mesure de son utilité et la conscience n'a plus d'autre norme qu'elle-même : « Le monde, dit Hegel, lui est uniquement sa volonté et celle-ci est volonté universelle [375] », elle est liberté absolue.

En août 1789, la Révolution déclare ses principes, censés fonder la société parfaitement démocratique : c'est la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ». Devant la conscience, il n'y a plus de structures, plus d'institutions qui tiennent ; il n'y a plus de monde, mais la place [358] pour un monde. Le régime à créer n'existe qu'à l'état de projet, d'une multitude de projets particuliers, et les particuliers, c'est-à-dire les individus, sont réduits à leur conscience révolutionnaire : ils sont pure indétermination ou, comme dit Hegel, « pure métaphysique [376] ». Ils n'ont pas d'autre contenu que l'idée de liberté absolue. « Chacun, commente Kojève, peut vouloir transformer ses idées personnelles en réalité politique, sans passer pour fou ni pour criminel, chacun peut dire "L'État, c'est moi", en proposant "sa Constitution" (...) La conviction subjective de chacun peut devenir vérité pour tous ; tout ceci sans lutte, sans effort (...). Cette idéologie de la liberté absolue est donc bien "le ciel descendu sur terre" dont rêvait la raison éclairée [377] ».

En réalité, cette idéologie ne peut engendrer aucune forme sociale, car, après le dépérissement des institutions qui articulaient les diverses sphères de l'existence sociale en un tout cohérent et permettaient à chaque individu, à quelque sphère qu'il appartînt, d'être en rapport organique avec ce tout ; après la suppression du monde suprasensible qui garantissait cet ordre hiérarchique et en sanctionnait les valeurs, la conscience a affirmé sa transcendance par rapport à toutes les sphères sociales et, comme dit Hegel, elle a déclaré que « son but est le but

---

374 Ibid., p. 133.

375 Ibid., p. 131.

376 HEGEL, Phénoménologie de l'esprit, op. cit., t. II, p. 130.

377 Alexandre KOJÈVE, Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Gallimard 1947, p. 142.

universel, son langage, la loi universelle, son œuvre, l'œuvre universelle [378] ». La seule éventualité susceptible de la satisfaire serait que sa volonté coïncidât avec la volonté de tous. Or ce postulat est pure abstraction. Dès qu'on en vient à la réalisation politique, il signifie que chacun veut imposer sa volonté à tous, et l'État de la liberté absolue s'inverse en [359] dictature. Aux yeux de la masse, le dictateur – en l'occurrence la faction au pouvoir – est coupable du seul fait qu'il agit car dans son action se trahit le caractère particulier de la décision. Aux yeux du gouvernement, la masse, qui n'est encore que l'universalité abstraite de l'idéologie révolutionnaire, est pure opposition, et, comme telle, suspecte. La « loi des suspects » de 1793 déclenche la Terreur. Désormais, tout individu qui exprime sa prétention à la liberté absolue, proclame son droit à la mort. Mais la suspicion s'insinue bientôt au sein de la faction au pouvoir ; les dictateurs s'envoient l'un l'autre à l'échafaud : c'est la fin de la dictature. « L'unique œuvre et opération de la liberté universelle, conclut Hegel, est donc la mort, et plus exactement une mort qui n'a aucune portée intérieure, qui n'accomplit rien [379] ».

Cependant, pour ceux qui ont survécu et à qui il incombe de construire la société, la terreur de la mort aura été « l'intuition de l'essence négative de la liberté [380] ». Ils comprennent que la liberté absolue, telle qu'elle a surgi dans l'idéologie révolutionnaire, est un idéal et ne peut se poser comme un fait ; qu'elle énonce un devoir-être et ne peut se traduire dans l'élément de l'être. Elle signifie que l'homme n'est pas libre, qu'il doit se libérer ; que l'individu n'est pas universel, qu'il doit s'universaliser ; que liberté et universalité ne sont pas un donné, mais une tâche infinie, jamais achevée. Désormais, il ne s'agit plus de poser une société dans la forme de la liberté absolue, mais de savoir ce que l'homme, qui a conçu l'idéal de la liberté absolue, doit faire pour être le plus libre possible. En termes abstraits, le problème est celui du rapport entre l'idéal métaphysique, abstrait, de la liberté absolue, et la réalisation historique, concrète, de la liberté existentielle. On a reconnu là la problématique kantienne.

[360]

---

378 HEGEL, Phénoménologie de l'esprit, op. cit., t. II, p. 132.

379 HEGEL, Phénoménologie de l'esprit, op. cit., t. II, p. 136.

380 Ibid., p. 137.

Toute la philosophie de Kant [381] peut se lire comme une explicitation du principe de base de la Révolution française, c'est-à-dire de la raison souveraine et de son corollaire, la liberté absolue. C'est cette lecture que je me propose de tenter brièvement. Pour Kant, l'homme est un paradoxe vivant tiraillé entre son être sensible, immergé dans la nature et rivé à sa finitude existentielle, et son être rationnel, capable de s'élever au-dessus de son être-là naturel et de concevoir l'infinité à partir de sa finitude même. En tant qu'être sensible ou naturel, il est soumis au même déterminisme que la nature extérieure ; en tant qu'être rationnel, il transcende la nature en lui et hors de lui, l'organise et l'unifie par les concepts de son entendement, la pose comme un ensemble de phénomènes régis par des lois et en fait ainsi l'objet de la connaissance scientifique. Cette connaissance, qui s'exprime en un corpus de jugements déterminants, ne prouve sa validité que dans le domaine empirique des phénomènes. Mais la raison ne ferait pas le premier pas dans la connaissance, c'est-à-dire dans l'unification des phénomènes, si elle n'était hantée par le désir de tout unifier, de remonter, dans la chaîne de l'explication causale, de conditionné en conditionnant, jusqu'à poser l'idée d'inconditionné ou de totalité des conditions.

C'est ce qu'elle fait, lorsqu'elle pose l'inconditionné des phénomènes extérieurs dans l'idée de Monde, l'inconditionné des phénomènes intérieurs dans l'idée du Moi, l'inconditionné absolu dans l'idée de Dieu, idéal de l'explication totale. Ces idées ne procurent pas des connaissances, mais elles exercent sur la connaissance une fonction régulatrice : elles la suscitent, l'orientent, la promeuvent. Ce n'est pas tout. Ces représentations de l'inconditionné [361] manifestent une signification éminente, dès que la conscience rationnelle, passant de la connaissance à l'action, cherche en elle-même les normes de sa conduite. Elles apparaissent alors comme les signes d'une aspiration fondamentale, spécifique de l'homme : l'aspiration à l'inconditionnement précisément, c'est-à-dire à l'indépendance vis-à-vis du monde sensible et du déterminisme qui le régit.

---

381 Nous nous référons plus particulièrement aux trois Critiques : Critique de la raison pure, Critique de la raison pratique, Critique du jugement, ainsi qu'à Vers la paix perpétuelle et aux opuscules publiés sous le titre Philosophie de l'histoire par les Éditions Gonthier.

C'est en tant que faculté de l'inconditionné que la raison se pose dans l'impératif catégorique. « Fais le devoir » signifie simplement : « Sois une conscience rationnelle ». Mais « Sois une conscience rationnelle » veut dire : « Libère-toi de tes inclinations sensibles qui te proposent un bien-être inapte à satisfaire ta nature profonde ; obéis à la raison qui est la forme de ta conscience comme de toutes les consciences et qui, comme telle, est, en toi comme en tous, exigence d'universalité ». « Sois une conscience rationnelle » signifie donc : « Universalise-toi ». Mais « Universalise-toi » veut dire : « élève-toi au-dessus de tout le sensible qui te rive à la particularité et t'empêche de maîtriser la nature en toi et hors de toi, échappe à l'ordre du déterminisme auquel tu appartiens par ton être sensible et ainsi : Sois libre ». Sois une conscience rationnelle, universalise-toi, sois libre – trois aspects du même et unique commandement, de l'unique devoir qui incombe à tout homme, s'il veut réaliser sa vocation d'homme. Si ce commandement implique une contrainte, celle-ci ne relève d'aucun principe d'hétéronomie ; c'est la contrainte que le moi rationnel impose au moi empirique et qui atteste l'autonomie de la volonté.

Prendre conscience de l'impératif catégorique, c'est prendre conscience d'un ordre idéal à tenter de réaliser dans ce monde : c'est l'ordre de la liberté rationnelle, tout entier contenu dans le principe d'universalité, dont la maxime mère est la suivante. « Agis toujours comme si ta [362] volonté était législatrice universelle ». Cette formule implique la représentation d'un monde que Kant appelle « le règne des fins », un monde où chaque homme est appelé à réaliser les fins de la raison pratique, c'est-à-dire une liberté orientée vers l'universel. Mais comment l'ordre de la liberté, d'origine nouménale, peut-il advenir dans le monde du déterminisme phénoménal ? C'est que le déterminisme n'est pas le mode originaire d'existence des choses. Il indique seulement la nature comme objet des opérations scientifiques. Or la nature ne serait ni saisissable par la science, ni utilisable par la technique, s'il n'existait un mode d'être primitif des choses, d'ordre nouménal et, comme tel, objet d'un jugement « réfléchissant », c'est-à-dire d'un jugement sur le jugement scientifique, destiné à le fonder radicalement. À ce niveau, le rapport fondamental de l'homme au monde est intelligible comme

un rapport de finalité, subordonnant intrinsèquement la nature inorganique à la nature organique et celle-ci à la conscience [382].

C'est au plan de l'histoire c'est-à-dire de la nature assumée par l'homme selon ses besoins spécifiquement humains, que se laisse comprendre le rapport de finalité qui permet la rencontre de l'ordre de la liberté morale avec l'ordre du déterminisme naturel. En effet, en tant qu'individu empirique, l'homme est invinciblement porté à l'égocentrisme et à l'égoïsme. C'est là le « mal radical » [363] dont le principe est la sensibilité et qui manifeste le côté asociable de l'homme. Sous cet aspect, l'histoire apparaît comme le conflit indéfini des instincts et des intérêts individuels ; mais le conflit de tous contre tous a pour résultat paradoxal de limiter les instincts et les intérêts de chacun par ceux de tous les autres, de fournir à la raison l'occasion de manifester le côté sociable de l'homme et d'aboutir à une stabilité de fait qui s'exprime dans la société civile et le droit positif qui la régit.

Cependant, les sociétés tendent à se comporter entre elles comme les individus entre eux, et l'histoire du monde apparaît comme le lieu d'une guerre sans fin entre les nations. Mais, là aussi, la guerre a pour effet d'acheminer les diverses nations vers la constitution d'une société internationale régie par un pacte de paix perpétuelle. Ce pacte n'est rien d'autre que l'expression du droit naturel issu de la nature rationnelle de l'homme, rien d'autre que la traduction, au plan politique, de l'impératif catégorique. La civilisation, ou ce que Kant appelle « le système de la culture », est donc l'histoire en tant qu'elle réalise, sans le savoir, les fins de la raison pratique. Il reste que cette réalisation est toujours relative et perfectible, car la liberté absolue est un idéal métaphysique qui ne peut s'épuiser dans les faits. C'est pour ne l'avoir pas compris que la Révolution française a abouti à la Terreur. Mais la Ré-

---

382 La subordination de l'inorganique à l'organique se manifeste déjà au niveau de l'animal. Parce qu'il est un être organisé, l'animal est doté d'une spontanéité qui agit comme un mode aveugle de connaissance, rendant possible une certaine aptitude au choix, intelligible au plan de l'instinct, du penchant, de l'inclination. Aussi, au niveau de la simple animalité, le mécanisme de la nature est-il orienté vers la vie de l'organisme. Mais l'organisme de l'homme n'est pas qu'animalité, et sa spontanéité se termine à la pure conscience de soi. L'homme utilise la nature comme l'animal, mais, à la différence de l'animal, il l'utilise selon une finalité qui lui est propre et qui donne un sens à l'histoire.

volution française a eu l'immense mérite de manifester la liberté absolue comme l'idéal de toute l'humanité : « Peu importe, écrit Kant, si la Révolution d'un peuple que nous avons vu s'effectuer de nos jours réussit ou échoue, peu importe si elle accumule misères et atrocités au point qu'un homme sensé qui la referait avec l'espoir de la mener à bien ne se résoudrait jamais néanmoins à tenter l'expérience à ce prix – cette révolution, dis-je, trouve quand même dans l'esprit de tous les spectateurs (qui ne sont pas eux-mêmes engagés dans ce jeu) une sympathie d'aspiration qui frise [364] l'enthousiasme (...). Cette sympathie par conséquent ne peut avoir d'autre cause qu'une disposition morale du genre humain [383] ».

Aucune société ne peut réaliser la liberté absolue. Ce qui est possible et nécessaire, c'est que chacune se donne une constitution qui favorise la liberté juridique des individus, une constitution républicaine, que Kant définit ainsi : « La constitution qui se fonde premièrement sur le principe de la liberté des membres d'une société (comme hommes), deuxièmement sur celui de la dépendance de tous (comme sujets) à l'égard d'une législation unique et commune et troisièmement sur la loi de l'égalité de tous (comme citoyens) [384] ». Grâce à sa dépendance à l'égard d'une législation civile, la liberté de l'individu ne peut pas être la liberté négative du « faire ce qu'on veut », mais se trouve orientée vers sa vraie vocation, qui est l'universalité du bien commun. Il reste que, pour Kant, l'universalité, qui est le sens dernier de la liberté, est la tâche de l'individu, un idéal dont il doit, pour être homme, se rapprocher toujours davantage, en sachant qu'il ne l'atteindra jamais ici-bas, car sa nature profonde – la liberté rationnelle – n'est pas d'ordre historique.

C'est de cette conclusion que part Hegel pour mener à son terme la réflexion de son prédécesseur. Comme Kant l'a compris, la raison, comme raison pratique ou liberté, ne peut être qu'un idéal universel qui dynamise l'histoire et dont les hommes tentent de se rapprocher le plus possible. Cette dynamique a d'ailleurs fait ses preuves, si l'on considère la prise de conscience progressive de la liberté comme essence de l'homme et son développement comme principe de gouver-

---

383 KANT, Le Conflit des facultés, in Philosophie de l'histoire, Paris, « Médiations », Éditions Gonthier, 1947, p. 171.

384 KANT, Vers la paix perpétuelle, Paris, PUF 1958, p. 91.

nement depuis l'Antiquité jusqu'à la [365] Révolution française [385]. Mais, selon Hegel, chez Kant l'idéal demeure extérieur à l'histoire. On suppose qu'il dynamise l'histoire, mais on ne sait pas comment. On présume qu'il a son fondement en Dieu, la liberté absolue, mais on ne sait rien de ce Dieu. C'est pourquoi l'homme kantien n'est jamais sûr de poser un seul acte moral dans son existence historique et ne se sauve que par l'intention. Il s'ensuit qu'il est tenté de rester indifférent à l'événement et que sa liberté est, à la limite, liberté du vide. Tout cela était prévisible, du moment que Kant, tout en reconnaissant l'unité profonde de l'homme dans sa dualité d'être sensible et d'être rationnel, jugeait cette unité insaisissable. Il faut donc que cette unité se manifeste pour que soient surmontées les apories kantiennes.

Pour Hegel, l'homme est indissociablement un vivant particulier immergé dans le monde des vivants et le « genre », c'est-à-dire toute la vie réfléchie en elle-même et consciente de soi. Autrement dit, tandis que l'animal n'entretient avec la nature que des rapports particuliers, l'homme a un rapport de droit à tout ce qui existe. Face à la totalité extérieure, dispersée dans l'espace, il se pose, ici et maintenant, comme cette même totalité réfléchie en [366] soi-même, c'est-à-dire qu'il postule la nature inorganique et organique comme sienne. De par son mouvement le plus immédiat, il est négation de tout ce qui n'est pas lui pour sa satisfaction. Comme tel, dit Hegel, il est désir en général. Le désir, c'est la raison pratique présente au niveau des pulsions ; cela signifie que, chez l'homme, l'animalité elle-même, l'irrationalité bio-psychique, est déjà pénétrée par la raison, hantée par l'universalité ou, plus exactement, par la totalité. La preuve en est que, contraire-

---

385 Dans la Cité grecque, le citoyen libre ne s'identifie comme personne que par sa famille et sa tribu, sa langue et sa cité, sa religion enfin, le culte des ancêtres, qui fonde la patrie. Dans l'Empire romain, la personne vaut comme personne, comme sujet du droit, indépendamment de sa religion, de sa langue, de son ethnie. Mais dans l'une et l'autre formes sociales, l'esclavage est considéré comme chose normale et l'universalité du droit est limitée aux sujets libres de la Cité ou de l'Empire. Dans l'Europe chrétienne, au départ, nous avons affaire à une forme sociale où l'homme veut que la société lui reconnaisse une valeur absolue. Au terme, c'est une société où l'homme s'impose de reconnaître lui-même la valeur absolue qu'il est et veut poser celle-ci comme principe d'une société nouvelle. Cette revendication, qui s'exprime dans la Révolution française, se veut celle de tout être humain, sous quelque régime qu'il vive.

ment à l'instinct animal, programmé selon un rythme nécessaire d'appétits particuliers et de satisfactions ponctuelles, le désir humain peut être reproduit sans nécessité, par pur plaisir, et que, au-delà des satisfactions particulières, il demeure marqué par la frustration ou le manque. Cela est suffisant pour indiquer que le désir n'est pas d'essence biologique ; ce n'est donc pas à ce niveau qu'il peut être satisfait.

Le désir, comme « genre », est satisfait lorsque la conscience de soi trouve en face d'elle, ici et maintenant, toute la vie comme sienne, toute la vie comme niée pour elle et maintenue dans sa négation. Or seule une autre conscience de soi peut se présenter de la sorte. Mais cette autre conscience de soi, en tout point semblable à la première, exige de celle-ci ce que celle-ci exige d'elle. Cette opération réciproque recouvre en réalité un réseau de relations complexes qui implique deux vérités essentielles.

Premièrement, chaque conscience de soi voit dans l'autre sa propre image, mais hors de soi. Dans le même mouvement, elle s'identifie et s'oppose à elle. Le rapport des deux consciences de soi est un jeu de miroirs où s'affirment à la fois leur altérité existentielle et leur identité essentielle. Chacune est elle-même en tant qu'elle est différente de l'autre, mais cette différence se résorbe dans l'identité aussitôt qu'elle est affirmée et resurgit aussitôt qu'elle est résorbée. Cela veut dire que le « je » et le « tu » sont strictement corrélatifs et que l'intersubjectivité, loin [367] d'être un rapport second, est la structure même de la conscience de soi. Elle pose d'emblée l'homme comme animal social : la conscience de soi, dit Hegel, « est une conscience de soi pour une conscience de soi [386] ».

Deuxièmement, le rapport de conscience de soi à conscience de soi se pose immédiatement comme un rapport conflictuel, comme une lutte de prestige entre moi et l'autre en tant qu'individu particulier différent de moi ; mais ce rapport a pour fin de me faire reconnaître par l'autre en tant que « genre » semblable à moi. C'est là que le désir manifeste son essence : il est désir de reconnaissance : désir d'être accepté, estimé, voire aimé par l'autre, par tous les autres.

Ce n'est pas le moindre mérite de Hegel que d'avoir fait apparaître le besoin de reconnaissance comme l'aspiration la plus fondamentale

386 HEGEL, Phénoménologie de l'esprit, op. cit., t. I, p. 154.

de l'être humain concret. Ce besoin est à la base de toutes les relations interindividuelles, qu'elles s'expriment dans les domaines de l'amour, du travail ou de la pensée. Se réalisant dans la société, à travers le jeu multiforme des affrontements et des négociations, il est régulé par les dispositions du droit positif. La reconnaissance juridique du citoyen comme personne signifie sa reconnaissance à la fois comme individu particulier et comme genre, c'est-à-dire comme liberté orientée vers l'universel. Mais il ne s'agit encore que d'une universalité limitée à une société donnée et s'exprimant dans la culture de son peuple. Or une société qui s'enfermerait dans l'universalité déterminée de sa culture, ne reconnaîtrait pas adéquatement ses sujets, car ceux-ci aspirent à l'universalité indéterminée, qui se réfère à l'humanité comme telle. Comment une société particulière peut-elle donc incarner cet idéal universel ? Ici, l'opposition ne paraît pas pouvoir être dépassée par l'homme qui, en dépit de son désir [368] d'infini, existe dans les conditions de l'être fini. C'est par l'initiative de l'Être infini, incarné dans le monde fini, que s'opère la réconciliation de l'homme avec lui-même, en tant qu'individu lié à une société particulière, mais se pensant en fonction de l'humanité. L'homme se sauve par le savoir de cette réconciliation obtenue une fois pour toutes par l'incarnation de Dieu.

Que la réflexion de Hegel se termine sur une ambiguïté est chose certaine. D'une part, tout se passe comme si la seule réalisation de la liberté consistait à se conformer à la culture et aux lois de son peuple, tout en pensant que cette culture et ces lois sont une incarnation valide de l'idéal de liberté absolue qui hante tout homme. Dans ce cas, le seul citoyen vraiment libre serait le philosophe, car il saurait dépasser par la pensée les limitations de sa culture. L'homme hégélien se trouverait donc, à la limite, plus éloigné de la réalité politique que le héros kantien. Celui-ci sauvegardait l'intention, qui était promesse d'engagement ; celui-là semble se réfugier dans une contemplation passive. Mais l'autre terme de l'ambiguïté issu d'une réflexion sur l'économie historique de l'incarnation, et non plus sur son économie logique, c'est l'insistance sur le destin historique de l'homme. Il en résulte une philosophie politique remarquable qui, la première, a permis de penser correctement le rapport entre le droit positif et le droit naturel, en faisant du second le principe d'intelligibilité du premier. N'ayant pas d'autre contenu que l'idée de liberté rationnelle, le droit naturel est défini, ici

et maintenant, par l'exigence de la raison pratique telle qu'elle est vécue par les membres d'une société et telle qu'elle peut être dégagée par le philosophe de cette société. Tant que le droit positif qui, lui, est établi par le législateur, satisfait à cette exigence, il est compris par les citoyens comme le garant de leur liberté ; il les oblige au nom du droit naturel. Si, au contraire, il se montre indifférent à évoluer en fonction [369] des exigences croissantes des citoyens, il devient pour eux inintelligible, c'est-à-dire injuste. Le droit naturel se convertit alors en instance critique. À la limite, si la critique devient unanime, le devoir d'obéissance s'inverse en droit de révolution.

Fondement et fonction des droits de l'homme

Retour à la table des matières

Ce n'est pas sans raison que les philosophes allemands ont concentré leur réflexion sur la Déclaration française des droits de l'homme, et non sur les déclarations américaines [387] qui l'ont précédée et lui ont, jusqu'à un certain point, servi de modèle. Dans son livre sur La Révolution des droits de l'homme[388], sous le titre : « Surpasser l'Amérique », Marcel Gauchet montre l'influence du modèle américain sur les projets de déclarations présentés et discutés à l'Assemblée nationale, en même temps que le souci des révolutionnaires de se distinguer par un apport spécifique, celui-là même que toute la philosophie du XIII^e^ siècle avait mis en relief. « Puisque nous venons après les Anglo-Américains, proclame un contradicteur de Sieyès, nous devons tendre

---

387 « Les déclarations françaises, et d'abord celle de 1789, sont précédées par les déclarations américaines de 1776 : la première Déclaration des droits de l'homme est ainsi celle qui sert de préambule à la Constitution de l'État de Virginie du 12 juin 1776 et dont l'esprit se retrouve dans la plupart des constitutions élaborées par les treize colonies dont la Déclaration d'indépendance du 4 juillet place l'accès au rang d'États sous l'invocation des droits de l'homme ». Luc FERRY et Alain RENAUT, Philosophie politique 3 : Des droits de l'homme à l'idée républicaine, Paris, PUF 1985, p. 32.

388 Marcel GAUCHET, La Révolution des droits de l'homme, Paris, Gallimard 1989.

à nous donner une Constitution plus parfaite que la leur ; nous devons les surpasser, comme ils ont surpassé les [370] Anglais et comme les Anglais avaient surpassé les meilleurs modèles connus du temps de leur révolution [389] ».

Comment perfectionner le modèle américain ? C'est un ancien soldat de la guerre d'Indépendance qui répond à la question. Perfectionner « le grand exemple donné par les États-Unis au nouvel Hémisphère », c'est « invoquer plus hautement la raison [390] ». Cette affirmation est lourde de signification. Comme le note un analyste anonyme, comparant en 1870 le texte français avec les textes américains, ces derniers « ne constituent que l'état particulier d'un membre de telle société ; au lieu que la Déclaration des droits de l'assemblée nationale concerne les droits de tout homme, sous quelque gouvernement qu'il vive [391] ». C'est donc la visée d'universalité qui distingue la déclaration française des déclarations américaines. Mais cette différence formelle recouvre deux présupposés philosophiques opposés, deux conceptions divergentes du droit naturel, que Luc Ferry et Alain Renaut définissent dans les termes suivants : dans les déclarations américaines, « le processus par lequel le droit naturel "acquiert force de loi" procède seulement d'un "sens commun" - celui de l'intérêt bien entendu – qui préexiste à toute initiative de l'État et produit de lui-même ses effets dans l'histoire. Au contraire, l'esprit des déclarations françaises relève d'une représentation de la Révolution comme rectification radicale de la société au nom d'un idéal moral [392] ». C'est cette [371] deuxième conception qu'ont dégagée Kant et Hegel et qui, seule, permet de situer la fonction intermédiaire des droits de l'homme entre le droit naturel d'une part et le droit positif de l'autre.

---

389 L'ABBÉ BRUN DE LA COMBE, Doutes sur les principes de M. l'Abbé Sieyès concernant la Constitution nationale, Paris, 1789, p. 11, cité par Marcel Gauchet, La Révolution des droits de l'homme, op. cit., p. 55. En ce qui concerne les Anglais, il s'agit du Bill of Rights (1689).

390 Mathieu DE MONTMORENCY, cité par Marcel GAUCHET, La Révolution des droits de l'homme, op. cit., p. 50.

391 Cité par Marcel GAUCHET, La Révolution des droits de l'homme, op. cit., p. 57.

392 Luc FERRY et Alain RENAUT, Philosophie politique 3 : Des droits de l'homme à l'idée républicaine, op. cit., p. 34.

Le droit naturel a pour étalon « l'homme en général », ou « l'homme sans détermination », comme être spécifié par la liberté rationnelle. Il n'est rien d'autre que ce que Eric Weil appelle « le principe de l'égalité des êtres raisonnables et libres [393] », en tant que ce principe est source inépuisable de droits fondamentaux. Le fait que le droit naturel ait trouvé sa formulation la plus adéquate à un moment déterminé – le Siècle des Lumières – ne le relativise par pour autant, car, même aux époques lointaines où la société s'accommodait de l'esclavage et le justifiait au nom de « la nature des choses », c'est-à-dire d'un ordre du monde sacralisé, le droit naturel était spontanément revendiqué par les populations opprimées ou par leurs défenseurs en tant que droit à la liberté et à l'égalité.

Deux exemples suffisent à le montrer : au I^er^ siècle av. J.-C., la révolte de plus de cent mille esclaves luttant durant deux ans, sous la conduite de Spartacus, contre les légions romaines, dans l'espoir de conquérir leur liberté ; au XVI^e^ siècle, la déclaration véhémente du pape Paul III, traitant de suppôts de Satan les colons espagnols qui privaient les Amérindiens « de leur liberté » et « de leurs biens [394] ». [372] La définition moderne du droit naturel ne fait donc que justifier spéculativement une aspiration fondamentale qui, elle, est aussi vieille que l'homme lui-même. Toutes les autres définitions, passées ou présentes, me paraissent des approches inchoatives ou insuffisantes, qu'elles prennent pour étalon le système de la nature – l'ordre cosmo-

---

393 Eric WEIL, Philosophie politique, Paris, Vrin 1971, p. 35.

394 Il s'agit d'une encyclique de 1537, citée par Bertrand DE JOUVENEL, « L'idée de droit naturel », op. cit., p. 172-173, d'après Lewis Hanke, Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e^ siècle, trad. François Durif, Éd. Plon. On lit les affirmations suivantes : « L'ennemi de l'humanité (...) inspira à ses satellites de proclamer que les Indiens de l'Ouest et du Sud, comme d'autres peuples récemment découverts, devaient être traités en pauvres brutes créées pour nous servir et qu'ils étaient inaptes à devenir chrétiens (...). Dans notre zèle à les secourir, nous déclarons (...) que quoi que l'on puisse dire ou avoir dit en sens contraire, lesdits Indiens, comme tous les autres peuples que les chrétiens pourront découvrir par la suite, ne doivent se voir frustrés en rien de leur liberté ni de leurs biens (quoiqu'ils se trouvent hors de la religion de Jésus-Christ) et qu'ils peuvent, qu'ils doivent en jouir librement et légitimement. On ne doit les asservir d'aucune façon. Tout ce qui contreviendrait à ces instructions serait nul et non avenu ».

théologique des Anciens – ou le sujet historique concret –l'homme divers et changeant des contemporains.

Mais le droit naturel, ou équivalemment le principe qui l'exprime, demeure formel, c'est-à-dire abstrait et indéterminé. Il n'a d'effet sur l'histoire que parce qu'il développe un contenu concret, sous la forme d'un ensemble de principes dérivés, clairement déterminés, exerçant leur exemplarité sur le droit positif. Jusqu'à la Révolution française, ces principes étaient conçus séparément par chaque société ou groupe de sociétés. Depuis la Révolution française, ils tendent à faire l'objet d'un consensus entre les nations. Ces principes intermédiaires entre le droit naturel et les droits positifs définissent ce que nous appelons les droits de l'homme. Tels qu'ils figurent dans la Déclaration de 1948, ils constituent une sorte de super-droit positif, né du consensus des nations, au-delà de leurs différences idéologiques, pour servir de cadre de référence à toute législation qui se veut juste. Ils sont donc relatifs à notre temps. Ils expriment la conscience historique que nous avons aujourd'hui des exigences du droit naturel qui, lui, transcende l'histoire. Le droit naturel est beaucoup plus compréhensif que les droits de l'homme, qui n'en sont qu'une explicitation toujours incomplète ou imparfaite.

[373]

Que les droits de l'homme, en tant qu'explicitation historique du droit naturel, soient évolutifs et perfectibles, c'est ce que les révolutionnaires français avaient déjà compris : « Les peuples qui parcourront après nous la même carrière pourront faire mieux, en profitant de notre expérience, comme nous avons profité de celle des Américains [395] ».

C'est la révolution industrielle qui devait entraîner le progrès le plus considérable dans la définition des droits de l'homme, en faisant apparaître le caractère unilatéral des déclarations du XVIII[e] siècle. En effet, par deux voies différentes, voire opposées, les déclarations américaines et la déclaration française avaient eu pour but de sauvegarder les droits de l'individu comme tel, les premières par « la défense des citoyens contre les empiètements de l'autorité politique », la seconde

395 Auteur anonyme, cité par Marcel GAUCHET, La Révolution des droits de l'homme, op. cit., p. 56.

par « l'absorption générale des pouvoirs dans l'unité du souverain collectif [396] ». Or les débats sur la Constitution de 1848 en France, suivis, soixante-dix ans plus tard, par la déclaration soviétique des « droits du peuple travailleur et exploité » (1918), allaient avoir pour effet lointain d'équilibrer l'affirmation des droits individuels par celle des droits économiques et sociaux, obligeant l'État à un certain nombre de services collectifs et lui conférant, par le fait même, un droit d'intervention que les déclarations du XVIII^e siècle lui avaient refusé. En effet, comme le notent Luc Ferry et Alain Renaut, « la Déclaration universelle des droits de l'homme, adoptée le 10 décembre 1948 par l'Assemblée générale des Nations Unies, parachèvera, un siècle après les débats qui l'avaient inaugurée, le mouvement vers la reconnaissance, parallèlement aux droits-libertés (art. 3 à 21), des droits économiques et sociaux (art. 22 à 27 : droits [374] à la sécurité sociale, au travail et à sa rémunération, droit syndical, droit au repos, droit à un niveau de vie suffisant, etc.) [397]. Ce qu'il importe de souligner, c'est que l'addition des droits de créance de l'homme sur la société aux droits-libertés individuels n'a rien d'arbitraire ou de contingent ; elle marque un progrès dans l'explicitation du droit naturel lui-même, dans la mesure où, comme l'ont montré les philosophies de l'idéalisme allemand, l'idée de liberté rationnelle implique l'orientation des libertés individuelles vers le bien commun et pose l'État comme la sphère de médiation et des libertés individuelles et du bien commun.

C'est donc par l'intermédiaire des droits de l'homme, tels qu'ils sont reconnus par la majorité des États, que le droit naturel exerce sa fonction régulatrice sur les droits positifs qui régissent les nations. Cette fonction opère comme un impératif moral, qu'Eric Weil exprime dans la proposition suivante : « il faut que dans chaque communauté existe un système de lois positives qui ne soit : a) ni contradictoire en lui-même ; b) ni en contradiction avec le principe de la morale, le principe de l'égalité des êtres raisonnables et libres [398] ». Ce principe agit d'autant plus spontanément sur les esprits que ceux-ci sont imprégnés des principes dérivés qui l'explicitent. « C'est un fait d'expérience, écrit Bertrand de Jouvenel, que le langage du “droit naturel” est repris

---

396 Marcel GAUCHET, La Révolution des droits de l'homme, op. cit., p. 46.

397 Luc FERRY et Alain RENAUT, Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine, op. cit., p. 29.

398 Eric WEIL, Philosophie politique, op. cit., p. 35.

chaque fois qu'il s'agit d'une protestation morale ; alors employé et reçu indépendamment des opinions philosophiques, il s'avère le langage propre et naturel à la conscience émue. Ce fait est capital [399] ». Le « langage du droit naturel » dont parle l'auteur est précisément celui qui s'exprime dans la Déclaration universelle [375] des droits de l'homme, qui n'est certes pas « un modèle arrêté », mais « une force génératrice[400] ». Cette force génératrice se transforme en instance critique contre tout système juridique, politique ou culturel qui ne tient pas compte de l'égalité des hommes en tant qu'êtres raisonnables et libres.

Après ce détour obligé par la philosophie morale et politique, il nous reste à rejoindre le champ de l'anthropologie sociale et culturelle, pour tenter de savoir par quels moyens les droits de l'homme peuvent exercer leur exemplarité sur les diverses sociétés, sans porter atteinte à leur identité culturelle, c'est-à-dire à leur droit à la différence dans ce qu'il a de légitime.

---

399 Bertrand DE JOUVENEL, « L'idée de droit naturel », in Le Droit naturel, op. cit, p. 174.

400 Bertrand DE JOUVENEL, « L'Idée de droit naturel », in Le Droit naturel, op. cit, p. 174.

[377]

Cultures et droits de l'homme
Leçons prononcées au Collège de France, mai 1990

Chapitre IV

Droits de l'homme et relativité des cultures

Retour à la table des matières

« La Déclaration universelle de 1948 est devenue une sorte d'œil de Dieu, comme celui qui suivait partout Caïn. Aucune violation des droits de l'homme ne peut être cachée à la communauté internationale [401] ». Ces paroles du Secrétaire général des Nations unies, Javier Perez de Cuellar, prononcées en mars 1990, soulignent avec force la fonction régulatrice et critique des droits de l'homme, que j'ai tenté de définir *théoriquement* dans la précédente leçon : mais elles concernent la valeur *pratique* de cette fonction, c'est-à-dire l'incidence concrète des principes de la Déclaration sur la conduite des nations. Le Secrétaire général constate avec satisfaction les progrès des droits de l'homme en Europe de l'Est, et espère les voir s'imposer dans le reste du monde : « Ce qui se passe en Europe orientale, déclare-t-il, est un événement extrêmement positif et va dans le sens de la Charte des Nations unies. C'est aussi un mouvement vers l'universalisation de la

401 « J. Perez de Cuellar à cœur ouvert », interview du Secrétaire général de l'ONU par Noël COPIN, in *La Croix* du jeudi 1er mars 1990. Toutes les citations qui suivent sont extraites de cette interview.

Démocratie (...). La démocratisation complète de l'Europe sera une réaffirmation du caractère universel de la Déclaration des droits de l'homme. Ce sera un exemple, une inspiration pour les pays d'autres régions qui ne les observent pas ». [378] Ces « autres régions », qui représentent l'immense majorité de la population du globe, sont, à de rares exceptions, celles des pays en voie de développement et parfois de sous-développement, pays économiquement pauvres ou déséquilibrés et politiquement instables ou désorganisés. La question qui se pose est de savoir de quels moyens dispose la communauté internationale pour amener ces pays à respecter les droits de l'homme et à les mettre en pratique, car, comme le dit encore Perez de Cuellar, « les Nations unies doivent placer tous les pays au même niveau en ce qui concerne leurs droits et leurs obligations ».

Pour imposer le respect des droits de l'homme aux pays qui ne les observent pas, les instances internationales, quelles qu'elles soient [402], disposent de deux catégories de moyens. La première est préventive. Elle consiste dans l'aide économique que les pays riches ont intérêt à fournir aux pays déshérités, s'ils ne veulent pas que ceux-ci soient acculés à adopter des solutions de désespoir se traduisant, à l'intérieur, par la dictature et la répression, à l'extérieur par la haine de l'Occident. On se souvient en quels termes John F. Kennedy dénonçait déjà les dangers courus par les États-Unis en route vers une prospérité accrue quand d'autres descendaient plus bas les degrés de la [379] misère : « Dans le monde entier, les pays riches continuent à s'enrichir tandis que les pauvres continuent à s'appauvrir. Ils ont de moins en moins de capitaux, de plus en plus d'habitants et de moins en moins d'espoir. C'est dans ce genre de climat que se développent le plus facilement les

---

402 On connaît suffisamment les rouages de l'Assemblée générale et du Conseil de sécurité des Nations unies, pour savoir qu'ils sont de nature à atténuer l'efficacité de l'institution, sinon à la paralyser. Cependant, J. Perez de Cuellar observe un changement positif dans le fonctionnement du Conseil de sécurité : « Dès le début de mon premier mandat, en 1982, j'ai commencé mon offensive amicale pour obtenir des Cinq qu'ils prennent des initiatives et qu'ils mènent une action efficace : c'est la contrepartie de leurs privilèges. Ils agissent la main dans la main. C'est énorme, quand on pense à l'histoire de l'ONU depuis 1945. » Il reste que l'action en faveur des droits de l'homme peut s'exercer aussi par l'intermédiaire d'autres instances, telles que la Communauté européenne ou toute coalition ponctuelle d'États démocratiques capables de peser sur l'orientation de la politique internationale.

tentations du nationalisme le plus étroit, l'esprit de dictature et la conviction que tout lien économique établi avec une nation étrangère comporte en soi une menace[403] ». Cette déclaration, en son temps, avait suscité l'adhésion enthousiaste de toute l'Amérique latine. Si aujourd'hui la plupart des peuples sud-américains nourrissent une rancœur tenace contre les États-Unis, c'est parce que « l'Alliance pour le progrès », dans laquelle le Président Kennedy rêvait d'engager l'ensemble du continent, est pratiquement restée lettre morte. Le Secrétaire général des Nations unies le dit sans ambages : « Certains pays européens ont l'impression, malheureusement fausse, que les États-Unis aident économiquement le continent sud-américain, parce qu'il est dans leur zone d'influence politique. Ce n'est pas le cas [404] ». Puis, évoquant la situation de l'Afrique, il ajoute cette réflexion amère : « À quoi bon proclamer notre adhésion aux droits de l'homme, si nous permettons que des êtres humains meurent de faim ? ».

La deuxième catégorie de moyens dont disposent les puissances démocratiques pour faire respecter les droits de l'homme est essentiellement dissuasive, dans ce sens qu'elle vise à réprimer la répression, sous quelque forme qu'elle se présente. Pour lutter contre la dictature, la torture ou le trafic de drogue, les sanctions économiques et [380] les pressions diplomatiques ne sont pas sans effet. On serait tenté d'aller plus loin en donnant raison, du moins théoriquement, à ceux qui, poussant la logique de la dissuasion jusqu'à ses conséquences ultimes, parlent du droit, voire du devoir, d'intervenir directement pour renverser un régime devenu franchement inhumain et redonner la parole au peuple ainsi libéré. Mais des mesures aussi graves supposent, pour être légitimes, que les puissances qui en prennent l'initiative le fassent réellement au nom des droits de l'homme, et non à celui d'une Realpolitik dictée par des intérêts contraires à l'esprit de la Charte, comme c'est souvent le cas. Pour s'en convaincre, il suffit de penser que, il n'y a guère longtemps, la plus grande Puissance du monde, qui se veut le champion des droits de l'homme, favorisait, en Amérique latine, les

---

403 Cité par Abel JEANNIÈRE, Liberté sans modèle, Paris, Aubier Montaigne 1980, p. 87.

404 Le Secrétaire général ajoutait : « Les pays latino-américains se sentent très liés à l'Europe, surtout latine. S'ils voient la France, l'Italie, l'Espagne s'intéresser davantage aux pays de l'Est qu'à eux, ils s'inquiètent. Et moi, je les comprends ».

dictatures militaires, en croyant agir pour le bien des populations concernées, et encourageait, au Moyen-Orient, la montée de l'intégrisme islamique, dans lequel elle voyait un rempart naturel contre le péril communiste. Il suffit de penser que cette même Puissance, aujourd'hui au Proche-Orient, soutient sans défaillance, dans le but de le gagner à son projet de paix régionale, le chef d'un État policier qu'elle compte explicitement elle-même au nombre des pays compromis dans les attentats terroristes, les assassinats politiques, les prises d'otages et que, pour obtenir sa bienveillance, elle entérine l'occupation par ses troupes d'un petit pays membre fondateur de l'ONU, qui, depuis vingt-cinq ans, lutte désespérément pour recouvrer sa liberté [405]. On peut sans doute [381] s'interroger sur le rendement politique de tels calculs d'intérêts [406]. Mais il s'agit moins ici d'erreurs politiques que de violation des principes élémentaires de la morale. « La morale politique est

---

405 A) C'est au nom de l'idéologie de « la sécurité nationale », promue par les États-Unis, que, dans les années 1960, se sont établies et ont prospéré les dictatures militaires dans nombre de pays de l'Amérique latine. – B) C'est l'Algérien Tahar Ouettar qui accuse les États-Unis d'avoir fait de l'Islam « un rempart naturel contre ce qu'ils appellent le péril rouge » (cité par Dariush SHAYEGAN, Le Regard mutilé, Paris, Albin Michel 1989, p. 42). Mais Ouettar ne fait qu'exprimer une opinion fort répandue dans le monde arabe, confortée par les propos de certains diplomates américains. – C) Pour le soutien des États-Unis à Hafez Assad (et à son fils Bachar) et son aval à l'occupation du Liban par les troupes syriennes, voir l'excellente note de Philip S. Gollub, « La politique libanaise des États-Unis : la souveraineté limitée », in Les Cahiers de l'Orient, 4e trimestre 1989 – 1er trimestre 1990, no 16-17, p. 245-250. L'article porte, en exergue, cette étonnante déclaration de Henry KISSINGER à Paris, en avril 1989 – « God may punish me, but I like Hafez Assad ».

406 J. Perez DE CUELLAR manifestait un certain agacement à l'égard des États-Unis, dont la prétention à trouver tout seuls une solution au problème du Proche-Orient a retardé l'échéance d'une conférence internationale, seule capable de résoudre la crise : « Les États-Unis croient encore possible de présenter une formule acceptable par toutes les parties. Ils n'ont toujours pas réussi, vous le savez bien ! Tant qu'ils persistent, les chances d'une conférence internationale sont inexistantes ». Quant au cas du Liban, dont les deux tiers du territoire sont occupés par l'armée syrienne, J. Perez de Cuellar s'inscrivait en faux contre la politique des États-Unis, puisque, à l'instar de la France, du Vatican et d'autres États moins influents, il ne voit pas de solution avant l'évacuation des troupes étrangères : « Les Libanais doivent être libres de résoudre leurs affaires, sans aucune interférence ».

souvent limitée, déclare, en usant de litote, le Secrétaire général des Nations unies. Si l'on pouvait insérer les principes éthiques dans la politique nationale et internationale, ce serait merveilleux ».

Mais ces moyens dont dispose la communauté internationale pour faire respecter les droits de l'homme – l'aide économique en tant que mesure préventive et les pressions politiques en tant que mesure dissuasives – demeurent des démarches négatives aux effets aléatoires. La promotion des droits de l'homme trouve ses chances les plus positives dans le cadre d'une coopération continue entre pays industriels avancés et pays en voie de développement liés par des intérêts communs. Une condition est néanmoins [382] requise : que cette coopération soit attentive à ne jamais séparer l'économique et le politique du culturel. C'est que la culture n'est pas une simple superstructure modifiable à volonté au gré des changements économiques et politiques ; dans la dialectique des instances qui structurent le social, elle joue à son tour le rôle d'une infrastructure qui conditionne le succès ou l'échec des plans économiques et des projets politiques. C'est pourquoi, sans nier la valeur des quelque trois cents définitions de la culture recensées par Kroeber et Kluckhohn [407], ni sous-estimer les perspectives différentes qui les justifient, je préfère, pour ma part, définir la culture par l'ensemble des modèles de comportement, de pensée et de sensibilité qui structurent les activités de l'homme dans son triple rapport à la nature, à l'homme, à l'absolu. C'est dire que si l'économique, le politique, le religieux sont médiatisés par les institutions correspondantes, ils sont conditionnés par la manière de vivre ces institutions, qui varie de région à région, de pays à pays. Aussi une coopération féconde implique-t-elle nécessairement la compréhension interculturelle, qui n'est pas chose aisée. C'est ce qu'ont parfaitement compris les instances qui président aux échanges entre pays du Nord et pays du Sud au sein de l'espace francophone [408]. En définitive, c'est à travers des rapports interculturels avisés et harmonieux que peut le

---

407 L KROEBER. et C KLUCKHOHN., Culture. A critical review of Concepts and Definitions, New York, Vintage Books, 1952.

408 En particulier l'AIF (Agence intergouvernementale de la francophonie), ex-ACCT (Agence de coopération culturelle et technique), et l'AUF (Agence universitaire de la francophonie) ex-AUPELF-UREF (Association des universités partiellement ou entièrement de langue française – Université des réseaux d'expression française).

mieux se communiquer l'esprit de la Charte des Nations unies. Dans cette perspective, je me propose aujourd'hui de situer le point de jonction et de conciliation entre les valeurs universelles, inhérentes aux [383] droits de l'homme, et les valeurs particulières propres aux diverses cultures. Je procéderai en trois temps, en essayant d'abord de résoudre l'apparente contradiction entre les droits de l'homme et le droit à la différence ; ensuite, de montrer l'émergence des droits de l'homme à travers les processus d'acculturation [409] ; enfin, de définir le rôle des sciences humaines dans la promotion des droits de l'homme.

Droits de l'homme et droit à la différence

Retour à la table des matières

Du point de vue de la logique abstraite, il n'y a pas plus de contradiction entre les droits particuliers et le droit universel qu'il n'y en a entre l'individu et l'idée d'homme qu'il incarne à sa manière. Les droits particuliers sont des déterminations du droit universel, de soi formel : ils en sont le contenu diversifié. C'est à ce point de jonction que le droit à la différence est lié au droit naturel. Il l'est dans la mesure où, comme nous l'ont montré Kant et Hegel, l'idée d'« homme en général », en tant qu'être rationnel et libre, développe nécessairement, comme condition de possibilité d'une vie collective adéquate à sa sociabilité fondamentale, l'idée républicaine, c'est-à-dire l'idéal d'un État démocratique assurant l'égalité à tous les hommes à travers et au-delà de leurs différences.

C'est ce principe qu'explicite l'article 2 de la Déclaration universelle des droits de l'homme : « Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés [384] dans la présente déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de

409 « L'acculturation est l'ensemble des phénomènes qui résultent de ce que des groupes d'individus de cultures différentes entrent en contact continu et direct et des changements qui se produisent dans les patrons (patterns) culturels originaux de l'un ou des deux groupes » (Définition célèbre du Memorandum de Redfield, Linton et Herskovits, citée par Roger BASTIDE, Anthropologie appliquée, Paris, Payot 1971, p. 44-45).

langue, de religion, etc. ». Cet article énonce deux vérités. La première est que « les êtres humains ne sont pas seulement des individus appartenant à la même espèce ; ils font également partie de collectivités spécifiques et diverses, au sein desquelles ils naissent et agissent. La collectivité la plus puissante aujourd'hui est ce qui s'appelle une nation, c'est-à-dire la coïncidence plus ou moins parfaite (mais jamais totale) entre un État et une culture [410] ». La seconde vérité est que, au-delà de ses déterminations socioculturelles, l'individu appartient précisément à l'espèce humaine et que c'est par référence à l'unité de l'espèce qu'il se définit et se pose comme être raisonnable et libre. Tels sont les deux termes du conflit entre l'individu comme citoyen, conditionné par ses déterminations socioculturelles, et l'individu comme homme, capable, par sa raison et sa liberté, de dépasser ces déterminations en les jugeant en fonction de l'idéal inconditionné qui l'habite. Cette proposition paradoxale appelle trois observations.

La première est que la prétention des relativistes et des nationalistes à ne définir l'homme que par les déterminations que lui confèrent son appartenance à une nation donnée signifie la négation de son statut d'homme, c'est-à-dire à la fois de sa singularité individuelle et de son aspiration à l'universalité. Je ne reviendrai pas sur les motivations, conscientes ou inconscientes, qui poussent les théoriciens mentionnés à enfermer l'homme dans sa culture sous prétexte de sauver son droit à la différence, c'est-à-dire son identité. Je voudrais simplement lever l'ambiguïté qui règne dans les esprits sur la nature de l'identité culturelle. Celle-ci n'est pas l'identité ethnique ; elle ne se réfère pas directement au patrimoine, mais à la culture qui l'a produit et [385] qui ne peut donc pas s'y réduire. En partant de la définition que l'ai proposée tantôt de la culture, on peut dire que les modèles de comportement, de pensée et de sensibilité qui structurent les activités de l'homme sont le moyen terme entre le patrimoine, c'est-à-dire l'ensemble des biens de civilisation produits par la culture, et la culture vivante elle-même, c'est-à-dire l'ensemble des activités qui ont pour fonction souterraine d'actualiser et de réinterpréter le patrimoine, pour y trouver des réponses adéquates aux défis que constituent les événements de la vie quotidienne. Les modèles s'ajustent aux données nouvelles et se modifient

410 Tzvetan TODOROV, Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine, Paris, Seuil 1989, p. 422.

en conséquence, mais ils se modifient à partir de ce qu'ils sont, en s'enrichissant de combinaisons inattendues et, partant, de possibilités inédites.

La deuxième observation est qu'il convient de déshypothéquer la notion de conflit de la connotation négative qui l'affecte dans le langage courant. En réalité, dans le domaine de la vie humaine, il n'y a pas de croissance sans conflits, pas de croissance qui ne soit la résolution de ces conflits. Le conflit entre le statut de citoyen et le statut d'homme, que Rousseau tendait à croire insoluble, fournit au contraire à l'individu la condition de possibilité de son développement ou, pour employer un terme du même Rousseau, de sa « perfectibilité ». Si Rousseau était tiraillé entre les deux termes du paradoxe – l'enfermement de l'être humain dans son identité nationale et son ouverture à l'identité d'homme –, c'est probablement parce que l'individualisme des Lumières était peu sensible à la structure intersubjective de la conscience qui sera mise en évidence par Hegel [411], peu sensible à la dialectique du Même et de [386] l'Autre, inhérente à la conscience individuelle, et qui s'exerce non seulement par retour à soi à partir de l'autre individu, en l'occurrence le concitoyen, mais par retour à sa culture à partir d'autres cultures et, en ultime instance, à partir d'un horizon absolu, toujours présent à la conscience, celui de l'appartenance à l'humanité. L'identité culturelle nationale est une dialectique vivante du Même et de l'Autre, où le même est d'autant plus lui-même qu'il est ouvert à l'autre. C'est ce qu'avait compris et préconisé Goethe, au plan de la littérature et de l'art : « Comme homme, écrivait-il, comme citoyen, le poète aimera sa patrie, mais la patrie de sa puissance et de son action poétique, c'est le Bon, le Noble, le Beau, qui ne sont attachés à aucune province spéciale, à aucun pays spécial [412] ». Commentant ce texte de Goethe, Alain Finkielkraut écrit : « Que nous relevions d'une tradition spécifique et que nous soyons façonnés par notre appartenance nationale, c'était un fait devant lequel il était im-

411 « C'est par erreur, écrit Bertrand DE JOUVENEL, que l'on rapproche le droit naturel de l'individualisme : il a son principe dans l'altérisme » (« L'Idée de droit naturel », in Le Droit naturel, Annales de philosophie politique 3, publication de l'Institut international de Philosophie politique, Paris, PUF 1959, p. 174).

412 GOETHE, Écrits sur l'art, Paris, Klincksieck, 1983, p. 52, cité par Alain FINKIELKRAUT, La Défaite de la pensée, Paris, Gallimard 1987, p. 52.

possible désormais de s'aveugler (...). L'artiste ne pouvait prétendre accéder d'emblée à l'universalité (...). Mais ce n'était pas une raison pour (...) ériger en absolu cet enracinement dans un lieu ou dans une langue. Goethe (...) donnait mission à l'art non pas de renchérir sur cette dépendance mais de la transcender [413] ». Ce qui est dit ici de l'art vaut aussi bien de tous les autres aspects, matériels et spirituels, de la culture.

La troisième observation est que le dépassement des limites d'une culture s'effectue concrètement par le biais de sa confrontation avec d'autres cultures. Aucune culture n'incarne à elle seule l'universel, mais l'universel, en tant qu'horizon naturel de la raison, est le principe régulateur [387] qui préside à la comparaison différentielle des cultures et au discernement de ce qui, dans chacune, est moralement bon ou mauvais, de ce qui est meilleur ou pire, de ce qui se rapproche du droit naturel ou s'en écarte. C'est par comparaison avec les valeurs démocratiques que les pratiques totalitaires manifestent leur caractère immoral ; c'est par comparaison avec un droit positif qui équilibre les « droits-libertés » et les « droits-créances » qu'un droit traditionnel fait apparaître ses déficiences. Ce qui entre ici en jeu, c'est la faculté de discerner, c'est-à-dire l'esprit critique. On ne saurait trop insister sur l'importance de la pensée critique, qui a été historiquement à l'origine de la démocratie et de la modernité et qui demeure aujourd'hui la condition nécessaire de leur avènement dans les pays non occidentaux. Dans un livre éminemment suggestif sur la schizophrénie culturelle des pays traditionnels face à la modernité, intitulé Le Regard mutilé, l'Iranien Daryush Shayegan lie les échecs de la démocratie dans les pays non occidentaux au manque de valorisation de l'esprit critique dans les cultures correspondantes. Il commence par citer ce jugement significatif d'Ocavio Paz sur l'Amérique latine : « La démocratie, c'est la condition même, le fondement de la civilisation moderne. C'est pourquoi, parmi les causes sociales et économiques que l'on cite pour expliquer les échecs des démocraties latino-américaines, il convient d'ajouter cet autre élément (...), l'absence d'un courant intellectuel critique et moderne [414] ». Puis, passant à la considération de son propre

---

413 Alain FINKIELKRAUT, La Défaite de la pensée, op. cit., p. 52.

414 Octavio PAZ, Une Planète et quatre ou cinq mondes, Gallimard 1985, cité par Daryush SHAYEGAN, Le Regard mutilé, Paris, Albin Michel 1989, p. 46. (C'est nous qui soulignons).

monde, actuellement dominé par l'intégrisme islamique, il ajoute : « Ce que dit Paz au sujet de l'Amérique latine est encore plus vrai pour ce qui concerne le monde islamique. C'est l'absence de ce [388] courant intellectuel critique et moderne qui provoque le double langage, qui suscite des identifications en chaîne, qui marie sans sourciller la carpe et le lapin, qui nous enlise dans des distorsions invraisemblables, qui tisse ce réseau de mensonges par les mailles duquel nous nous faufilons si allègrement, sans connaître le dur apprentissage des limites de la raison [415] ». Et encore : « Les seuls outils à même de nous libérer intérieurement et de provoquer un changement de registre dans notre faculté même de percevoir les choses, demeurent une pensée critique et la lame tranchante d'une interrogation fondamentale s'attaquant sans merci aux vérités les plus exclusives [416] ».

Il faut reconnaître néanmoins que la faculté de discerner, ou l'esprit critique, a du mal aujourd'hui à s'exercer sereinement, aussi bien dans les sociétés en voie de développement que dans les sociétés industrielles avancées elles-mêmes. La raison en est que le développement pléthorique de la technologie, le changement social accéléré qui en découle et la mondialisation anarchique des communications, entraînent, dans chacun des deux mondes, une mise en question constante des valeurs acquises difficile à contrôler et à réguler. « Ce qu'on appelle rencontre des cultures, écrit Abel Jeannière, n'est souvent qu'une convergence de désarrois devant des traditions menacées (...). L'important pour chacun est la menace de mort qui pèse sur sa culture ou ses traditions, le naufrage de ses propres valeurs, l'agonie de ses dieux [417] ». Au désarroi des pays non occidentaux, déstabilisés par des transferts de technologie massifs et des modèles culturels étrangers venus de plusieurs [389] mondes à la fois, répond celui des pays industriels avancés, bousculés par les transformations sociales incessantes et par l'invasion massive d'immigrants issus de mondes fort différents. Dans une telle conjoncture, la quête d'identité tend à devenir une obsession, comme l'atteste ce témoignage de deux écrivains français : « La quête d'identité est l'ultime figure qui donne du sens, occupant la place vide laissée par la religion, l'idéologie, la

---

415 Daryush SHAYEGAN, Le Regard mutilé. Schizophrénie culturelle pays traditionnels face à la modernité, op. cit., p. 46. (C'est nous qui soulignons).

416 Ibid., p. 44.

417 Abel JEANNIÈRE, « Désarrois culturels », in Études, janvier 1986, p. 79.

que [418] ». Autant dire que la notion d'identité n'est pas loin de basculer dans le mythe et le discours sur l'identité dans l'idéologie.

Il fallait évoquer ces facteurs qui font obstacle aujourd'hui à un sain discernement des valeurs. Il reste que l'obstacle n'est pas insurmontable. Et ce n'est pas un mince motif d'espoir que de voir les sociétés industrielles avancées, surtout en Europe occidentale, chercher, non seulement au plan écologique du bien-être, mais aussi au plan spirituel du sens, à redéfinir une certaine qualité de la vie et à lui conférer une place centrale au sein de la culture. Ce n'est pas non plus un motif d'espoir négligeable que de voir s'établir entre pays du Nord et pays du Sud, surtout dans l'espace francophone, une coopération marquée par la compréhension mutuelle et une commune appréciation des valeurs fondamentales. C'est dans la perspective du succès et de l'extension de telles expériences qu'il convient d'envisager l'avenir des relations interculturelles dans le monde et de la promotion des droits de l'homme qu'elles médiatisent par le biais de la comparaison des cultures.

---

418 Martine STORTI et Jacques TORNERO, in L'Identité française, colloque tenu à Paris les 22, 23 et 24 mars 1986, « Espaces 89 », Paris, Éditions Tierce 1985, p. 7.

[390]

Droits de l'homme et processus d'acculturation

Retour à la table des matières

Il est vrai que les relations interculturelles ne se soldent pas toujours par des résultats positifs. Nombreux sont les phénomènes, passés et présents, de déculturation [419] et de contre-acculturation [420] provoqués par certaines formes de rencontre des cultures. Dans L'Identité culturelle, j'ai tenté d'esquisser une typologie détaillée des situations interculturelles, en tenant compte des populations en contact, des cultures en contact, des modes d'acculturation, puis d'analyser les types d'expériences collectives et individuelles qui correspondent aux diverses conjonctures intérieures à chacune de ces catégories [421]. Il n'est pas nécessaire de récapituler ici ces distinctions. Il suffit de dire que les processus d'acculturation dépendent à la fois du type d'histoire dont ils résultent et du contexte actuel dans lequel ils se déroulent. En effet, d'une part, une conjoncture de rencontre des cultures issue de la colonisation n'est ni perçue ni sentie de la même manière que celle engendrée par l'immigration, et aucune des deux n'est vécue avec les mêmes sentiments collectifs que celles qui sont aujourd'hui le résidu de l'histoire des conquêtes ou de l'histoire des nationalismes, étant bien entendu, par ailleurs, que chacun de ces phénomènes historiques présente à son tour un large éventail de variantes. D'autre part, les processus d'acculturation, quelle que soit leur origine, n'ont pas les mêmes chances de succès lorsqu'ils sont sous-tendus par des rapports de domination, c'est-à-dire quand ils sont subis, ou lorsqu'ils sont animés par des rapports de reconnaissance, c'est-à-dire [391] quand ils sont désirés, étant bien entendu, ici aussi, que domination et recon-

---

419 Il y a déculturation lorsque le processus d'acculturation est intériorisé par le sujet – individu ou groupe – comme un facteur de désintégration de sa personnalité.

420 Pour la définition du processus de contre-acculturation, voir L'Identité culturelle, chapitre II.

421 Voir L'Identité culturelle, chapitre II.

naissance peuvent épouser des formes multiples et présenter des degrés divers.

Seules les situations interculturelles actuelles nous intéressent ici. Mais avant de les aborder, il convient de dissiper deux types de préjugés propres à fausser les jugements de valeur que nous portons aujourd'hui sur les rencontres de cultures. Le premier consiste à condamner en bloc l'expérience passée au nom de nos conceptions présentes. Pour prendre l'exemple de la colonisation, il est évident qu'aucun argument ne pourrait justifier aujourd'hui une entreprise coloniale quelconque, la Déclaration de 1948 stipulant expressément le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Mais ce n'est pas là une raison pour nier ou dénigrer les apports positifs dont ont bénéficié les peuples colonisés, quelles qu'aient été, par ailleurs, les maladresses, les erreurs, les injustices, les exactions, les spoliations commises par le colonisateur. Ce n'est pas une raison pour oublier que l'expérience de la colonisation, si douloureuse fût-elle, a initié les peuples dominés à la modernité, comme ils le reconnaissent volontiers eux-mêmes. À cet égard, le discours radicalement négatif des relativistes présente toutes les caractéristiques du discours idéologique simplificateur. Simplificateur, il l'est aussi dans la mesure où il parle de la colonisation dans des termes univoques, comme s'il s'agissait d'un phénomène uniforme. Dans son livre collectif Éléments d'ethnologie, Robert Cresswell analyse avec force nuances les politiques culturelles différentes sous-jacentes aux diverses entreprises coloniales – française, anglaise, espagnole, portugaise, etc. [422]. L'auteur s'en tient à la description objective des faits, mais ceux-ci sont si complexes, que le lecteur éprouve à [392] quel point il est difficile de porter un jugement de valeur sur les politiques concernées. Ainsi, par exemple, à première vue la politique anglaise, qui consistait à ne pas s'immiscer dans le système institutionnel des pays colonisés et à lui juxtaposer le système administratif anglais, semble avoir été plus respectueuse des différences culturelles que la politique assimilatrice de la France, soucieuse de recréer « en terre étrangère l'exacte réplique de la structure politique de la métropole [423] ». Mais en est-il réellement ainsi ? La politique française n'était-elle pas aussi animée par l'idée généreuse que le co-

[422] Robert CRESSWELL, Éléments d'ethnologie, Paris, Armand Colin 1975, t. I : « Huit terrains », p. 39-45.

[423] Robert CRESSWELL, Éléments d'ethnologie, t. I, p. 43.

lonisé était capable de devenir l'égal du colonisateur ? Et la politique anglaise ne cachait-elle pas, de son côté, une certaine condescendance à l'égard de l'autochtone, jugé incapable de se hausser au niveau du Britannique ? Il est bien difficile de le dire et la discussion de ce thème serait infinie. Mais l'exemple n'avait d'autre but que de dénoncer le simplisme d'un certain type de discours sur l'époque coloniale.

On comprend mieux le jugement négatif global porté sur la conquête du continent américain, jalonnée par les génocides et les ethnocides perpétrés par les Européens à l'encontre des Indiens. Mais, là aussi, il convient de ne pas jauger à la même aune les diverses formes et orientations prises par la conquête ; il y a lieu, avant de les analyser, de distinguer la politique anglo-saxonne de la politique latine et, à l'intérieur de celle-ci, le comportement des Espagnols de celui des Portugais. D'autre part, quelles qu'aient été l'étendue et la violence des exactions commises par les conquistadores, il n'est pas permis pour autant d'ignorer ou d'occulter les expériences positives d'acculturation, rares il est vrai, qui ont illustré cette époque lointaine. Je n'en veux pour exemple que la fondation de la République guaranie du Paraguay, où les jésuites avaient [393] réussi, durant cent cinquante ans, à soustraire les Indiens aux visées esclavagistes des encomenderos et des bandeirantes, à leur assurer les conditions d'une vie libre et digne, à les engager dans un processus de développement accordé à leurs traditions et à leur permettre d'acquérir un niveau de civilisation supérieur à celui des Blancs. « L'on ne comprend rien au Paraguay, écrit Jacques Soustelle, ni même au Sud du continent, si l'on n'a pas présente à l'esprit la singulière histoire de cette société autochtone, la seule qui ait pu sauvegarder son développement original, à l'écart du monde espagnol, dans le cadre créé par les missionnaires de la Compagnie de Jésus [424] ». Ce que l'on sait moins, c'est que le projet des jésuites était de multiplier les « républiques » indiennes autonomes tout au long du continent. Sans la campagne menée contre l'Ordre en Amérique latine et en Europe et l'expulsion des jésuites qui devait s'ensuivre, le destin de l'Amérique indienne eût été tout autre. Et c'est essentiellement la peur d'un tel bouleversement qui avait motivé la cabale contre les missionnaires.

---

[424] Cité par Maxime HAUBERT, La Vie quotidienne des Indiens et des jésuites du Paraguay au temps des missions, Paris, Hachette, 1967, p. 10.

Le second préjugé est l'exacte contrepartie du premier : il consiste à juger les expériences présentes en fonction des expériences passées, que l'on a préalablement condamnées sans rémission. Nous avons entendu, au cours de la première leçon, tel anthropologue illustre exprimer le regret de voir les peuples décolonisés chercher à développer l'héritage culturel issu de la colonisation et tel américaniste distingué qualifier le processus d'acculturation de « répugnante dégradation ». L'un et l'autre voyaient dans les contacts de cultures instaurés par les phénomènes de colonisation et de conquête un mal absolu, et dans les situations d'acculturation qui en découlent un héritage malsain. [394] Ce qui est pourtant évident, c'est que même quand l'acculturation actuellement en cours de développement a été à l'origine imposée par le colonisateur, elle peut être aujourd'hui désirée, voulue, appréciée, et elle peut engendrer des synthèses culturelles éminemment enrichissantes. Je ne crois pas que les quelques coopérants français qui, dans les années 1960, exhortaient les étudiants maghrébins ou libanais à se détacher de la langue et de la culture françaises pour recouvrer leur identité prétendument aliénée aient jamais réussi à convaincre plus que des groupuscules en proie à une crise d'identité nationale et culturelle, certes historiquement explicable, mais surtout intériorisée et vécue comme un facteur de déséquilibre personnel. Je me souviens de cette réplique cinglante qu'un enseignant libanais adressait un jour à son collègue français : « Autrefois, vos pères étaient nos maîtres. Ils nous ont enseigné leur langue, leur culture, leur vision du monde. Ils le faisaient sans arrière-pensée, convaincus qu'ils avaient quelque chose à nous apporter : et ils nous ont beaucoup apporté. Vous, vous prétendez nous libérer de tout ce que vos pères nous ont appris. Au fond, vous cherchez à leur succéder, à être, vous aussi, nos maîtres, mais pour nous apprendre à nous appauvrir et à régresser. C'est le comble de la perversion ».

Il en va de même en Amérique latine, en ce qui concerne les Indiens. Nombre de communautés amérindiennes souhaitent aujourd'hui s'insérer dans les structures sociales et économiques du pays où elles sont implantées et, sans perdre leur héritage linguistique et culturel, s'ouvrir à la langue et à la culture de la société dominante, parce qu'elles savent que leur isolement pourrait, à terme, aboutir à leur disparition physique. Devant ce qui leur paraît une hérésie, la plupart des anthropologues crient au scandale, en affirmant que l'intégration et l'ac-

culturation des Indiens ne peuvent conduire qu'à un ethnocide, « comme [395] l'histoire l'a prouvé ». J'ai personnellement été témoin, dans le Nord-Est de l'Argentine, d'une telle levée de bouchers devant une situation de rencontre des cultures expressément voulue par les Indiens. Il s'agit de deux communautés guaranies, dont les caciques avaient demandé à l'évêque du lieu de leur ouvrir, dans chacun des deux villages, une école bilingue et de les aider à établir un projet de développement économique que les Indiens géreraient eux-mêmes, avec l'appui d'une équipe de techniciens et de pédagogues blancs. L'expérience, qui s'est révélée éminemment positive, n'a pas cessé d'être la cible de critiques et de campagnes virulentes de la part des anthropologues de l'Université, qui ont utilisé tous les moyens et tous les stratagèmes en leur pouvoir pour la faire échouer, sans succès, mais non sans dommage. Je me souviens de cette réflexion que me confiait, en août 1988, un jeune Guarani, membre de l'une des deux tribus : « Les anthropologues disent qu'ils ne veulent pas d'"Indiens civilisés", parce que la civilisation nous ferait perdre notre identité ! Pourquoi faut-il donc qu'il y ait toujours des Blancs pour nous apprendre comment être guaranis ? Nous pouvons fort bien devenir d'aussi bons agriculteurs que les Blancs, sans cesser pour autant d'être guaranis ; nous pouvons apprendre leur langue, sans perdre la nôtre. Au fond, l'idéal pour les anthropologues serait de nous voir revenir à l'usage du pagne et des plumes et de pouvoir nous offrir en spectacle aux touristes, comme ils le faisaient il n'y a guère longtemps ».

*
* *

Il était nécessaire, je pense, de critiquer ces préjugés, trop souvent énoncés et reçus comme des vérités premières, avant de montrer dans quelles conditions la rencontre des [396] cultures peut conduire à la promotion des droits de l'homme. À cet égard, les conjonctures les plus significatives sont celles qui mettent en présence la culture d'un pays industriel avancé du monde occidental et celle d'un pays en voie de développement appartenant au tiers monde. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, même dans ce cas, l'acculturation n'est pas unilatérale ; elle est réciproque, mais les apports respectifs des deux cultu-

res ne sont pas de la même nature. Est-ce à dire qu'il faille les opposer en termes de supériorité et d'infériorité ? La réponse n'est pas simple. Il n'est certes pas cohérent d'adopter la position radicale des relativistes pour qui toutes les cultures sont non seulement égales, mais aussi équivalentes. Ce qui est certain, c'est que les hommes sont égaux, dans ce sens qu'ils ont tous « la même âme, la même intelligence et le même cœur [425] ». Ce qui est également certain, c'est que les cultures sont fonctionnellement égales, dans ce sens que – primitives, traditionnelles ou modernes – elles sont toutes habilitées à médiatiser les rapports de l'homme à la nature, à l'homme et au transcendant. Mais elles ne sont pas équivalentes, parce que ces rapports eux-mêmes sont qualitativement différents et manifestent précisément leurs différences dans le contact, aujourd'hui inévitable, entre les deux types de cultures. En modifiant substantiellement le rapport de l'homme à la nature, la civilisation occidentale a acquis, par rapport aux cultures traditionnelles, une supériorité scientifique et technique évidente qui se définit en termes de puissance. Cette mutation du rapport de l'homme à la nature s'est accompagnée, sur le mode dialectique, d'une diversification extrême du rapport de l'homme à l'homme, c'est-à-dire à la fois des rapports sociaux et des institutions économiques, [397] politiques et administratives qui les médiatisent. Au sein de ces transformations, le rapport de l'homme au transcendant ne pouvait, à son tour, que se complexifier, explicitant théoriquement et pratiquement le principe de la distinction du religieux et du politique, de la séparation de l'Église et de l'État, présent dès l'origine dans le christianisme. C'était là ouvrir la vole à la sécularisation de la société, à l'émancipation de la raison, à la conception moderne du droit naturel et à la définition des valeurs universelles aujourd'hui consignées dans la Déclaration des droits de l'homme, le donné révélé demeurant, pour le croyant, l'achèvement et l'accomplissement des principes et des valeurs que la raison tire d'elle-même.

Ce sont ces valeurs humanistes, issues du « principe de l'égalité des êtres raisonnables et libres [426] », que la culture occidentale est en mesure de communiquer aux autres cultures. Deux conjonctures interculturelles sont de nature à favoriser une telle communication : la pré-

---

425 Roger BASTIDE, Le Prochain et le lointain, Paris, Cujas 1970, p. 33.

426 C'est la définition qu'Eric WEIL donne du droit naturel, in Philosophie politique, Paris, Vrin, 1971, p. 35.

sence des Occidentaux à l'étranger, la présence des étrangers en Occident. Sous sa forme privilégiée, la présence des Occidentaux à l'étranger est celle qui passe par la coopération culturelle et technique avec ce qu'elle implique en matière de missions d'experts, de formation de formateurs, d'échange de compétences. Cette conjoncture n'est cependant féconde que lorsque la coopération vise le développement intégré de la population réceptrice.

Au cas où la priorité est donnée au développement économique, il importe que la population soit préparée à participer à l'entreprise, de telle manière qu'elle soit capable de s'adapter aux transferts de technologie nécessaires à l'exécution du projet ; d'assimiler, à partir de son contexte culturel propre, les modèles nouveaux véhiculés par les [398] apports techniques et les transformations économiques ; de discerner, parmi les modèles importés, ceux qui sont les plus aptes à lui fournir un surcroît de liberté et de responsabilité ; de reconnaître et d'adopter les valeurs qui lui permettent de se dépasser et de réaliser l'universel qu'elle porte potentiellement en elle. C'était là, on s'en souvient peut-être, le souci de Louis-Joseph Lebret, fondateur et animateur d'« Économie et Humanisme », dont l'équipe de planificateurs et de techniciens était toujours doublée d'un groupe de pédagogues et de spécialistes en sciences humaines recrutés sur place pour étudier les interférences éventuelles entre le projet de développement en voie d'élaboration et le mode de vie de la population concernée.

Au cas où la priorité est donnée au développement culturel – que celui-ci concerne les programmes scolaires, la pédagogie de l'enseignement ou l'aménagement linguistique –, il importe que le projet en préparation contribue au développement socio-économique de la population, faute de quoi les valeurs humanistes véhiculés par l'enseignement risquent de rester lettre morte. Exemplaire à cet égard est l'effort fourni par les instances francophones pour que le français, en Afrique, soit un instrument de promotion non seulement des langues nationales, mais aussi du développement économique : « Le rôle du français, écrit à ce propos Nicole Gueunier, peut être double. Il peut participer, d'une part, à l'élaboration du matériel scolaire de didactique des langues nationales (...). D'autre part, le français peut participer à l'exécution des projets d'alphabétisation des adultes ruraux en langues nationales (...). Il s'agit ici pour le français d'être la langue de travail dans laquelle on produira le matériel d'alphabétisation : guides de

transcription pour les syllabaires et les manuels de lecture élémentaire, lexiques courants ou spécialisés et, de façon tout aussi urgente, manuels d'introduction au monde de la mesure, du calcul, de la tenue des documents comptables [399] et de gestion, qui permettent aux responsables d'entrer en relation avec le monde extérieur, en matière de commercialisation des produits, d'utilisation des organes de crédit, etc. [427] ».

Quant à la présence des étrangers en Occident, elle est essentiellement celle des immigrés, dont la masse est en passe de transformer le visage des sociétés européennes. Affrontés à une culture investie de toutes les caractéristiques de la modernité – laïcité, rationalité, démocratie – les immigrants ont en principe directement accès aux valeurs humanistes qu'elle véhicule. Encore faut-il qu'ils soient en mesure de les assimiler, c'est-à-dire concrètement d'adopter la culture du pays d'accueil sans avoir le sentiment de perdre leur identité. Il y a là certes un paradoxe, mais non une contradiction. Le paradoxe a toutes les chances de trouver sa solution, dès lors que sont compris et respectés les délais et les rythmes exigés par l'insertion harmonieuse des immigrés. Cette insertion implique trois processus distincts, qui se chevauchent partiellement. Les processus d'adaptation, d'intégration et d'acculturation [428].

Mais dans les conjonctures interculturelles qui, à l'instar de celles de la coopération et de l'immigration, mettent en rapport le monde occidental avec le reste du monde, l'acculturation ne peut être unilatérale. Si, au contact direct ou indirect avec les sociétés occidentales, les autres sociétés ont la possibilité de s'initier aux valeurs de la modernité, au contact de ces dernières les Occidentaux ont l'occasion d'éprouver l'écart qui sépare les valeurs dont ils se réclament de la manière dont ils les vivent. Pour le comprendre, il faut d'abord avoir présent à l'esprit le jugement critique que les Occidentaux eux-mêmes n'ont cessé de porter sur une certaine désorientation de leur culture, [400] depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Dès 1946, Max Horkheimer dénonçait l'éclipse de la raison, c'est-à-dire le passage de la raison spéculative et morale, pouvoir d'interrogation sur le sens de l'exis-

---

427 Nicole GUEUNIER, « Francophonie et développement des langues africaines », in Études, février 1986, p. 205-206.

428 Ces processus sont analysés dans L'Identité culturelle, chap. II.

tence et les fins de l'homme, à la raison instrumentale et calculatrice, simple faculté de coordination entre les moyens et les fins existantes. À la conscience occidentale, il adressait cet avertissement solennel : « Le perfectionnement des moyens techniques de propagation des Lumières s'accompagne (...) d'un processus de déshumanisation. Le progrès menace d'anéantir le but même vers lequel il tend en principe : l'idée de l'homme. Que cette situation soit une phase nécessaire de l'essor général de la société dans son ensemble, ou qu'elle puisse conduire à une résurgence victorieuse de la néo-barbarie récemment vaincue sur les champs de bataille cela dépendra – au moins pour une part – de notre capacité d'interprétation précise des changements profonds qui se produisent actuellement dans l'esprit public et dans la nature humaine [429] ».

Une vingtaine d'années plus tard, dans un ouvrage devenu célèbre, L'Homme unidimensionnel [430], Herbert Marcuse constate que l'éclipse de la raison spéculative se manifeste plus que jamais dans le pragmatisme, le néopositivisme, le scientisme de la société industrielle avancée et y aboutit à la subordination de tous les aspects de la culture aux impératifs de la production et de la consommation. À la même époque, nombre de sociologues et d'anthropologues américains [431] dénoncent l'anonymat sécrété [401] par la bureaucratisation de la société industrielle, ainsi que l'instabilité et le dessèchement des relations affectives, au sein et hors de la famille, provoqués par l'accélération des changements sociaux et la mobilité extrême de la population. Ces critiques, qui datent des années 1970, n'ont rien perdu de leur pertinence en ce qui concerne la société américaine. Elles rejaillissent, à des degrés divers, sur le reste du monde occidental, dans la mesure où l'Amérique, en raison de sa puissance politique et de son expansion économique, tend à lui imposer ses modèles.

C'est dans ce contexte que se situe l'apport des sociétés ou des populations du tiers monde aux Occidentaux qui sont en rapport avec elles. Elles leur rappellent certaines dimensions de la vie que la civili-

---

429 Max HORKHEIMER, Éclipse de la raison, Paris, Payot, 1974. L'original, Eclipse of Reason, Oxford University Press, est de 1947 ; la préface citée dans le texte est de 1946.

430 Herbert MARCUSE, L'homme unidimensionnel, Paris, Éditions de Minuit, 1968. L'original, One-Dimensional Man, Beacon Press, Boston, est de 1964.

431 Voir L'Identité culturelle, chapitre IX.

sation industrielle avancée tend à oblitérer. La nostalgie que nombre d'Occidentaux gardent des pays du tiers monde où ils ont séjourné quelque temps, ne s'explique pas seulement par le goût de l'exotisme. Elle est nostalgie de certaines valeurs pratiques encore en vigueur dans ces pays et en voie de déperdition dans la civilisation occidentale, telles que la solidarité familiale et groupale, la stabilité et la continuité affectives, la constance et la chaleur de l'hospitalité, ou, pour tout dire d'une manière plus formelle, une multidimensionnalité de l'espace et du temps accordée aux rythmes diversifiés de l'existence. Vécues de manière trop traditionnelle, sinon archaïque, pour être intégrables telles quelles par la culture moderne, ces valeurs ont du moins pour effet éventuel de porter les Occidentaux à mettre en question leur manière trop juridique de vivre les droits de l'homme, de leur rappeler que l'homme n'est pas seulement un sujet du droit mais aussi un être de désir avide d'être estimé, adopté, aimé. Si, dans la conjoncture de la coopération culturelle et technique, un tel témoignage ne touche que le nombre restreint des experts occidentaux engagés dans des projets de développement, dans celle de l'immigration [402] il est en condition de s'irradier insensiblement dans toute la société réceptrice et de donner une coloration particulière à la contribution culturelle globale des immigrés. En effet, en élaborant inconsciemment des modèles nouveaux à partir de la culture dominante en cours d'assimilation et de la culture d'origine en voie de réinterprétation, les immigrés, ou plutôt leurs enfants, affectent le style de vie de la société réceptrice de déterminations nouvelles, marquées par les qualités et les aptitudes héritées de leur culture d'origine.

Étant donné les innovations qu'elle entraîne dans chacune des cultures en présence et la réorganisation culturelle constante qu'elle impose à chacune d'elles, l'acculturation ne peut d'aucune manière conduire au processus d'uniformisation que les relativistes craignent tant. Si les sociétés en vote de développement, dans leur immense majorité, aspirent à intégrer les exigences matérielles et spirituelles de la modernité, elles cherchent, consciemment ou inconsciemment, à inventer, à partir à la fois de leur patrimoine propre et des acquisitions nouvelles, un style de vie original dans lequel elles se reconnaissent. Si les sociétés occidentales, au contact du tiers monde, sont amenées à réviser leur manière de vivre la modernité, elles le font selon un style particulier conditionné par leur patrimoine. L'acculturation est en

même temps facteur de rapprochement et de distanciation, d'identification et de différenciation. « C'est l'acculturation, écrit Roger Bastide, qui transforme les sociétés fermées en sociétés ouvertes : la rencontre des civilisations, leurs métissages, leurs interpénétrations sont facteurs de progrès, et la maladie, quand maladie il y a, n'est que l'envers de la dynamique sociale ou culturelle [432] ».

[403]

Droits de l'homme et sciences humaines

Retour à la table des matières

J'ai conscience d'avoir présenté le processus d'acculturation sous un jour idéal. C'était nécessaire pour définir les conditions de son succès en tant que lieu privilégié de promotion des droits de l'homme et des valeurs qui s'y réfèrent. Il reste que les relations interculturelles les mieux intentionnées et les mieux planifiées courent le risque de manquer cet objectif, si l'idée d'homme, en tant qu'être raisonnable et libre, cesse de présider à leur déroulement et de leur servir de principe régulateur. Or cette idée qui, comme le craignait Horkheimer, n'a cessé d'être battue en brèche par les courants néo-positivistes, a subi une certaine éclipse dans tous les domaines de la pensée occidentale et, partant, dans les pays du tiers monde en vole d'occidentalisation. De cette éclipse, les sciences humaines sont en partie responsables, et c'est cette responsabilité que je voudrais tenter de définir. Il ne s'agit certes pas d'attendre des sciences humaines un discours sur l'homme en général, qui ne relève pas de leur compétence, mais de souhaiter, au contraire, qu'elles ne prétendent ni tenir un tel discours, ni en dispenser, comme elles tendent à le faire en conférant à leurs présupposés méthodologiques une portée ontologique et en fermant ainsi la porte aux autres types de recherche et de réflexion qui permettent précisément la découverte de l'humain. « Prendre des principes de mé-

[432] Roger BASTIDE, Le Rêve, la transe et la folie, Paris, Flammarion 1972, p. 231.

thode pour des affirmations sur le fond des choses (...), écrit Emmanuel Lévinas, est, certes, le fait d'esprits simples et hâtifs [433] ».

L'auteur montre par quel mécanisme les spécialistes en sciences humaines passent de la réduction méthodologique, certes légitime, au réductionnisme ontologique, qui ne l'est [404] pas. Au point de départ, les motivations du choix méthodologique : « Un souci de rigueur, écrit-il, rend méfiants psychologues, sociologues, historiens et linguistes à l'égard d'un Moi qui s'écoute et se tâte, mais reste sans défense contre les illusions de sa classe et les fantasmes de sa névrose latente. Un formalisme s'impose pour apprivoiser la prolifération sauvage des faits humains qui, abordés dans leur contenu, troublent la vue des théoriciens [434] ». À l'arrivée, l'évacuation ontologique du Moi : « La nostalgie du formalisme (...), poursuit l'auteur, consiste à préférer, jusque dans l'ordre humain, les identités mathématiques, identifiables du dehors, à la coïncidence de soi avec soi (...). Désormais, le sujet s'élimine de l'ordre des raisons (...). Le psychisme et ses libertés (où se déploie cependant la pensée exploratrice du savant lui-même) ne seraient qu'un détour emprunté par les structures pour s'enchaîner en système et pour se montrer à la lumière. Ce n'est plus l'homme, à vocation propre, qui chercherait ou posséderait la vérité, c'est la vérité qui suscite et tient l'homme (sans tenir à lui !) (...). Tout l'humain est dehors. Cela peut passer pour une formulation très ferme du matérialisme [435] ». Si une telle extrapolation est possible, c'est que l'affirmation matérialiste, présentée comme une conclusion scientifique, est en réalité une option philosophique antérieure au choix méthodologique, qu'elle détermine et oriente. Elle consiste dans le refus du sens de l'histoire et de l'homme comme sujet de l'histoire, refus qui s'exprime dans les slogans de « la mort de l'homme », c'est-à-dire la fin de l'humanisme, et de « la mort de Dieu », c'est-à-dire la fin de la métaphysique, proclamées à grand renfort de publicité par « la haute société intellectuelle [436] ».

[405]

---

433 Emmanuel LÉVINAS, Humanisme de l'autre homme, Paris, Fata Morgana 1972, p. 96.

434 Emmanuel LÉVINAS, Humanisme de l'autre homme, op. cit., p. 95-96.

435 Ibid., p. 96-97.

436 L'expression est de Lévinas, ibid., p. 95.

Si le formalisme et le positivisme qui lui sert de fondement idéologique visent à éliminer la subjectivité de l'homme sur le plan ontologique, ils excellent, sur le plan épistémologique, a éluder toute référence à l'idée d'homme. Ainsi, par exemple, pour mériter leur nom, les sciences humaines sont supposées prendre, comme cadre de référence de leurs interprétations, le concept d'homme tel qu'il apparaît à l'horizon des études comparées des sociétés et des cultures, ce qui a pour effet de relativiser chaque société et chaque culture et d'en mesurer les valeurs à l'étalon de ce concept qui, lui, est pris en charge et élaboré par la philosophie. La perspective que se donnent les sciences humaines est fonction des relations dialectiques que, consciemment ou inconsciemment, elles entretiennent avec la pensée philosophique ambiante. Or en prétendant invalider le concept d'homme tel que la philosophie le réévalue et le réélabore sans cesse à partir de leurs propres découvertes, les sciences humaines tendent à se convertir en simples sciences sociales, exclusivement attentives au fonctionnement de la société et de la culture et prenant ces formations, dans chaque cas, pour seul cadre de référence de leur lecture du réel. Le cas est particulièrement frappant dans le monde anglo-saxon, en particulier aux États-Unis où, comme le montre magistralement Herbert Marcuse, les sciences humaines tendent à s'aliéner dans « l'empirisme thérapeutique [437] ». Les faits humains sont analysés en termes de fonctions et de dysfonctions par rapport à l'ordre établi ; les protestations, les revendications, les révoltes, les névroses sont interprétées comme des inadaptations individuelles ou sectorielles auxquelles il faut porter remède pour que les structures en place continuent à fonctionner, alors qu'elles ont souvent la portée d'une [406] mise en question de ces structures elles-mêmes, devenues inadéquates aux exigences de la raison et de la liberté, c'est-à-dire au droit naturel tel qu'il est spontanément vécu ici et maintenant. Cette aliénation des sciences humaines est le signe d'un abandon et d'une peur : abandon de la raison spéculative ou dialectique, qui confronte sans cesse le réel au possible, l'être au devoir-être ; peur de l'inconfort que cet écart critique peut introduire dans l'ordre socio-culturel établi. Le résultat en est ce que Marcuse appelle « le triomphe de la pensée positive [438] », c'est-à-dire d'une phi-

---

437 Herbert MARCUSE, L'Hommeunidimensionnel, op. cit., p. 128-144.

438 Herbert MARCUSE, L'Homme unidimensionnel, op. cit., chap. VII, p. 193-223.